

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
EFLCH - ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

LINCOLN MOREIRA DE JESUS MENEZES

EXPERIÊNCIAS VIVIDAS POR MULHERES TRANSEXUAIS E TRAVESTIS
NEGRAS NA CIDADE DE SÃO PAULO

GUARULHOS

2020

LINCOLN MOREIRA DE JESUS MENEZES

**EXPERIÊNCIAS VIVIDAS POR MULHERES TRANSEXUAIS E TRAVESTIS
NEGRAS NA CIDADE DE SÃO PAULO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Federal de São Paulo como requisito
parcial para obtenção do grau em Bacharelado em
Ciências Sociais.
Orientador: Prof.^a Dr.^a Cynthia Andersen Sarti

GUARULHOS

2020

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

FICHA CATALOGRÁFICA

Menezes, Lincoln Moreira de Jesus Menezes.

Experiências de raça e de gênero vividas por mulheres transexuais e travestis negras na cidade de São Paulo / Lincoln Moreira de Jesus Menezes - Guarulhos, 2020. 139 f.

Trabalho de conclusão de curso - Graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal de São Paulo (Unifesp); Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH), 2020. Orientadora: Cynthia Andersen Sarti.

1. Experiências. 2. Queer. 3. Transfobia. 4. Gênero e Raça. 5. Identidade. I. Sarti, Cynthia Andersen. II. Experiências de raça e de gênero vividas por mulheres transexuais e travestis negras na cidade de São Paulo.

LINCOLN MOREIRA DE JESUS MENEZES

**EXPERIÊNCIAS VIVIDAS POR MULHERES TRANSEXUAIS E TRAVESTIS
NEGRAS NA CIDADE DE SÃO PAULO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Federal de São Paulo como requisito
parcial para obtenção do grau em Bacharelado em
Ciências Sociais.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Cynthia Andersen Sarti

Aprovado em: ____/____/____

Orientador(a): Professora Doutora Cynthia Andersen Sarti - UNIFESP

Professor Doutor Marcos Pereira Rufino – UNIFESP

Dedico este trabalho às mulheres entrevistadas, protagonistas deste estudo. À pesquisadora Regina Maria Mac Dowell de Figueiredo pelo suporte e incentivo durante todo o processo. E aqueles que me ajudaram em cada etapa, professores, orientadores e amigos.

AGRADECIMENTOS

Às entrevistadas durante a pesquisa que tornaram possível este trabalho; em especial, à Marina, que se tornou grande referência de luta e sensibilidade em minha vida.

À Regina Mac Dowell Figueiredo, por me apoiar, me ensinar e fazer entender a importância de um trabalho como este no âmbito acadêmico.

À Nadja Figueiredo, por me acompanhar nas entrevistas e me ajudar a refletir sobre algumas questões fundamentais relacionadas à gênero e diversidade sexual, além de me dar maior segurança enquanto pesquisador.

À Cynthia Andersen Sarti, que acolheu o meu trabalho a meio caminho andado, me dando direções importantes e, ao mesmo tempo, autonomia.

Ao “Grupo para surtar com o TCC”, composto por Talita Rodrigues, Mayara Ortega e Emilyn Cruz, por compartilharem de frustrações e alegrias no decorrer deste trabalho e, principalmente, por darem apoio, sustentação e aliviarem agonias em meio à pandemia da Covid-19 e as incertezas do âmbito acadêmico.

Ao CNPq, por financiar a minha Iniciação Científica através do PIBIC, incentivando o desenvolvimento de metade deste trabalho, reforçando sua importância e emergência.

Aos meus pais e avós, que me permitiram ser o primeiro da família a estar em uma Universidade Federal, sendo homem negro e LGTB - agora acadêmico.

*“De noite pelas calçadas
Andando de esquina em esquina
Não é homem nem mulher
É uma trava feminina
Parou entre uns edifícios, mostrou todos os
seus orifícios
Ela é diva da sarjeta, o seu corpo é uma
ocupação
É favela, garagem, esgoto e pro seu desgosto
Está sempre em desconstrução.”*

(Linn da Quebrada)

RESUMO

O estudo buscou compreender experiências vividas por mulheres transexuais e travestis negras na perspectiva de quem as vive, com base em uma pesquisa realizada em redes de sociabilidade trans na cidade de São Paulo, observando as particularidades das negras em relação às brancas. O intuito foi identificar vulnerabilidades e potencialidades das entrevistadas e analisar, numa proposição *queer*, como a visibilidade crescente da questão trans tem incidido nas situações de transfobia. A partir de um levantamento quantitativo previamente realizado, que abordou perfil pessoal, situações de violência de gênero e raça vividas em diferentes esferas e situações específicas relativas à vulnerabilidade sexual e de saúde, formulamos esta pesquisa de abordagem qualitativa, por meio de entrevistas em profundidade com um roteiro prévio, tendo como foco as subjetividades das mulheres pesquisadas. Com os resultados, buscou-se demonstrar a violência como uma experiência recorrente nas vivências dessas mulheres, mas não única; discutiu-se o modo como raça, gênero, classe e sexualidade se articulam e mobilizam desafios cotidianos, revelando dificuldades, mas também promovendo apoio à proposição de políticas, protagonismo e afirmação de identidade.

Palavras-chave: Experiências. *Queer*. Transfobia. Gênero e raça. Identidade.

ABSTRACT

The study sought to understand experiences lived by black transsexual women and black transvestites from the perspective of those who live them, based on a research conducted in trans sociability networks in the city of São Paulo, observing the particularities of black women in relation to white women. The purpose was to identify the vulnerabilities and potentialities of the women interviewed and to analyze, in a queer proposition, how the growing visibility of the trans issue has focused on situations of transphobia. Based on a quantitative survey previously conducted, which addressed personal profiles, situations of gender and race violence experienced in different spheres and specific situations related to sexual and health vulnerability, we formulated this qualitative approach research, through in-depth interviews with a previous script, focusing on the subjectivities of the women surveyed. The results sought to demonstrate violence as a recurrent experience in the experiences of these women, but not unique; they meant to discuss how race, gender, class and sexuality articulate and mobilize daily challenges, revealing difficulties, but also promoting support to policy proposals, protagonism and identity affirmation.

Keywords: Experiences. Queer. Transfobia. Gender and race. Identity.

SUMÁRIO

1. DELIMITAÇÃO DO TEMA: VULNERABILIDADES E POTENCIALIDADES ENTRE MULHERES TRANS NEGRAS	10
2. OBJETIVOS	11
2.1. Objetivos específicos	
3. TRANS E NEGRA: A CONSTRUÇÃO DE UMA TRAJETÓRIA DE RECONHECIMENTO E VISIBILIDADE	12
3.1. O movimento LGBT no Brasil: um desdobramento do movimento homossexual	13
3.1.1. Homo(sexualidades) e identidade homossexual	14
3.1.2. As redes de sociabilidade e a influência internacional	16
3.1.3. Pré-movimento homossexual organizado: os guetos e as classificações	17
3.1.4. O movimento homossexual se organiza	21
3.1.5. Impactos da epidemia de HIV/aids nas lutas	24
3.1.6. Embasamentos teóricos: <i>Queer</i>	28
3.1.7. Diferentes trans: do movimento homossexual ao movimento trans	32
3.2. Questões raciais: raça, racismo e o mito da democracia racial	41
3.2.1. Sobre raça	42
3.2.2. Sobre racismo	46
3.3. Interseccionalidades/Articulações de raça, gênero, classe e sexualidade	51
4. METODOLOGIA	59
4.1. Ponto de partida: pesquisa quantitativa	
4.2. Metodologia do estudo: abordagem qualitativa	61
5. EXPERIÊNCIAS DE MULHERES TRANSEXUAIS E TRAVESTIS	67
5.1. Momento de identificação da diferença	69
5.2. As relações familiares, relações afetivo-sexuais e moradia	74
5.3. Escola, trabalho, vida social	82
5.4. Prostituição	93
5.5. Percepções de si: o corpo	98
5.6. O sentido do outro	114
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
7. BIBLIOGRAFIA	126
8. FONTES	130
APÊNDICE A	133
APÊNDICE B	135
APÊNDICE C	136

1. DELIMITAÇÃO DO TEMA: VULNERABILIDADES E POTENCIALIDADES ENTRE MULHERES TRANS NEGRAS

No Brasil, as questões raciais, sexuais e de gênero são temas cada vez mais pungentes no contexto contemporâneo, não apenas por permitirem discussões e reflexões sobre diferentes realidades sociais, mas também por enunciarem o advento da diversidade e seus desafiantes equacionamentos.

Principalmente por meio de movimentos LGBT (Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros), negro e feminista, em suas diferentes vertentes, a questão da diversidade tem ganhado notória expansão e visibilidade. Lutas pela conquista e ou garantia do direito à diferença (especificidades) e à igualdade (equidade), complementarmente, têm mobilizado múltiplas iniciativas em políticas públicas e na sociedade civil. Mas ainda existem muitos segmentos sociais sem acesso a essas políticas e em situação de extrema vulnerabilidade a violências de diversas ordens.

As mulheres transexuais e travestis negras, ainda que distintas, podem ser reconhecidas como parte de um segmento social específico e particular do movimento LGBT, que se refere ao grupo T (trans), representando travestis, transexuais e transgêneros. Cada vez mais, esse segmento tem ganhado visibilidade, mas é cercado de inúmeras controvérsias agravadas no contexto brasileiro, quando interseccionadas com desigualdades raciais e socioeconômicas.

Essa é a questão de fundo da pesquisa, que abordou, por meio de histórias de vida e entrevistas, as experiências vividas pelas trans. A hipótese foi a de que as possíveis vulnerabilidades e potencialidades se apresentariam na pesquisa por meio da análise das singularidades das experiências das interlocutoras.

Partindo de um levantamento quantitativo anterior¹, que possibilitou a abertura do campo de pesquisa com trans residentes em São Paulo, foi adotada uma abordagem qualitativa nesta pesquisa², buscando compreender os detalhes e a complexidade das informações obtidas por meio do método quantitativo, através de impressões e pontos de

¹ Trata-se de pesquisa quantitativa realizada em 2017 e 2018, abordando violências de raça e de gênero sofridas por mulheres transexuais e travestis negras, apresentada ao Instituto de Saúde da Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo (Menezes, 2018a).

² Aprovada pelo CEP (Comitê de Ética em Pesquisa) da UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo) sob o número 0447/2020, segundo as normas vigentes sobre projetos que envolvem seres humanos da resolução nº 510 de 07 de abril de 2016.

vista que serviram para reafirmar ou não os números e as hipóteses pré-estabelecidas, bem como representar ou não o contexto social das entrevistadas.

Nesse sentido, a pesquisa foi abrangente, integrando questões relativas a perfil educacional, sócio-econômico, trabalho, moradia, acesso a serviços de saúde, mas também a relações familiares, redes de sociabilidade e afetos. Além disso, buscou-se entender como se dá seu acesso ao espaço público e observar os efeitos de políticas diferenciadas que promovem os direitos dessa população, dando destaque às relações de gênero e raça.

2. OBJETIVOS

O estudo teve como objetivo geral reunir e analisar experiências vividas pelas mulheres trans (transexuais e travestis), observando as particularidades das trans negras em relação às brancas.

2.1. Objetivos específicos

Como objetivos específicos foram definidos:

- identificar vulnerabilidades e potencialidades de acordo com as experiências das interlocutoras da pesquisa;
- possibilitar a discussão de como a visibilidade crescente da questão trans tem incidido nas experiências de transfobia³; diminuindo-a, intensificando-a ou transformando-a;
- analisar as experiências das trans, com em relação a:
 - a. identidade racial;
 - b. identidade de gênero;
 - c. classe social e renda;
 - d. inserção e acesso ao mercado de trabalho;
 - e. relações no trabalho;
 - f. relações familiares;
 - g. relações em outras redes de sociabilidade;
 - h. acesso a políticas públicas.

³ Termo que vem sendo utilizado para designar o preconceito à trans (transgêneros, travestis e transexuais).

3. TRANS E NEGRA: A CONSTRUÇÃO DE UMA TRAJETÓRIA DE RECONHECIMENTO E VISIBILIDADE

Mulheres transexuais e travestis negras costumam integrar segmentos sociais que não têm acesso a direitos plenos de cidadania, observados nos altos índices de violência e situações de vulnerabilidade social, de saúde física e mental que as acometem (Menezes, 2018b). Isso ocorre não somente por conta de seu gênero e sexualidade, mas em muitos casos também devido a sua cor. Daí a necessidade de pesquisas que se voltem para as experiências cotidianas dessas pessoas, a partir de suas próprias perspectivas.

Para abordar as experiências dessas interlocutoras em São Paulo, consideramos o histórico do próprio movimento LGBT⁴, enquanto um desdobramento do movimento homossexual e suas demandas, abrangências e insuficiências, incluindo a luta contra a aids nos anos 1980 e a emergência de um movimento orgânico e político voltado para pessoas travestis e transexuais.

Embora cercado de controvérsias, é fundamental falar sobre o papel do Movimento Homossexual, em sua forte tentativa de consolidação de uma identidade homossexual, para os desdobramentos que configuraram o que chamamos hoje de Movimento LGBT. É este movimento e seus conflitantes debates, que põe em pauta a questão da diversidade na sociedade contra a heteronormatividade⁵, além de abrir caminho para a expressão de novas identidades, como transexuais, travestis e transgêneros.

Ao mesmo tempo, o intuito dessa recuperação histórica é pensar a consolidação de um movimento propriamente homossexual, delineando o modo como ele abre espaço para questionamentos acerca de uma identidade que vai além dos padrões sociais heterossexuais, mas que, em contrapartida, é insuficiente para pensar e afirmar identidades que não se encaixam naquilo que chamam de “normas regulatórias”, que se consolidam através de um movimento próprio, como é, por exemplo, o caso das trans.

⁴ Termo que tem ganhado novas letras conforme a trajetória do próprio movimento. Dá luz ao que Regina Facchini chama de “Sopa de Letrinhas” (2002). Hoje se utiliza o termo LGBTQIA+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Queer, Intersexuais, Assexuais e outras), mas neste trabalho, utilizaremos o termo LGBT, de forma simplificada.

⁵ Heteronormatividade é uma expressão utilizada para descrever ou identificar uma norma social relacionada ao comportamento padronizado heterossexual como um valor. Assim, esse padrão de comportamento é condizente com a ideia de que o padrão heterossexual de conduta é o único válido social e culturalmente e que não o seguir coloca o cidadão em desvantagem perante o restante da sociedade. Segundo Miskolci (2009), é o conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, até mesmo daqueles que não se relacionam com pessoas do mesmo sexo.

Todo esse conjunto de trajetórias de afirmação de identidades, de busca de iniciativas em políticas públicas e direitos, desses que se autodenominam como “dissidentes sexuais”, produzem o que chamamos, até os dias atuais, de Movimento LGBT. Daí a sua importância histórica.

Utilizaremos também algumas discussões dos estudos *queer*, que têm se voltado para a análise das questões de gênero e sexualidades minoritárias e sua tentativa de normatização e classificação, além de discussões de raça, para dar conta de pensar as experiências das interlocutoras aqui mobilizadas, enquanto negras/não brancas, a partir de autores vinculados ao movimento negro no contexto brasileiro.

É importante notar, de antemão, que os conceitos que aparecerão no início dessa seção são estudados principalmente por estudiosos *queer*, que serão apresentados mais a frente, neste trabalho. Ressaltamos que é através destes conceitos e dos estudos *queer*, como análise, que é possível pensar as sexualidades e a homossexualidade propriamente dita, além de suas normas regulatórias e como elas podem funcionar como um dispositivo de poder, conforme as palavras de Michel Foucault (1988). Assim, é possível pensar, inclusive, o modo como se dá, por parte de sujeitos homossexuais, a reprodução de binarismos como referência a uma relação heterossexual, bem como a negação do sujeito da transexualidade e da travestilidade.

3.1. O Movimento Homossexual Brasileiro (MHB): o desabrochar de um movimento LGBT

As três ondas do Movimento Homossexual brasileiro, delineadas em algumas produções (Facchini, 2002; Simões e Facchini, 2009; Facchini, 2011) são importantes para auxiliar no entendimento histórico da formação do próprio movimento LGBT e de uma “identidade homossexual” (Fry, 1982; MacRae, 1987a). Esta identidade aparece, principalmente, a partir da década de 1970, perpassando pela epidemia do HIV/aids - que atrai grupos, organizações, militantes e ativistas homossexuais com suas pautas, demandas e reivindicações frente à doença, como se deu, por exemplo, com o grupo Somos - estudado, principalmente, por Edward MacRae (2018)⁶. Este grupo foi pioneiro no

⁶ Essa obra, tem sua publicação original datada no ano de 1990, com reedição em 2018.

Movimento Homossexual; abrindo espaço, posteriormente, para o surgimento de novos segmentos sociais, como é o caso das trans (Carrara e Carvalho, 2013).

No Movimento LGBT, há uma constante atualização dos sujeitos políticos, em meio a debates e questões pertinentes à sexualidade e ao gênero. O início foi majoritariamente formado por homens homossexuais, abarcando, logo em seguida, as lésbicas e, somente nos anos 1990, as travestis e as transexuais.

Refletir sobre essa trajetória, requer que revisitemos o contexto sócio-político que preconizava o Movimento LGBT em sua base. Nesse sentido, é fundamental levar em conta a influência internacional para a sua constituição, bem como a maneira como se pensava a (homo)sexualidade (cada vez mais visibilizada), no âmbito global, além do modo como essa visão influenciou hierarquias e, posteriormente, provocou rupturas.

3.1.1. Homo(sexualidades) e identidade homossexual

Guacira Lopes Louro (2001), quando nos conta sobre a conceituação da homossexualidade como patologia e a determinação de um “sujeito homossexual”, destaca que, na primeira metade do século XIX, as relações sexuais ou afetivas entre pessoas do mesmo sexo eram definidas como “sodomia” e associadas a atividades moralmente condenáveis. Foi Foucault (1988) quem nos chamou a atenção para a transformação do homossexual “sodomita”, que antes era visto como um mero delinquente - ou reincidente, como ele mesmo denomina. O autor mostra, dando sequência à análise dessa perspectiva negativa, como a prática homossexual, na segunda metade do século XIX, começa a demarcar e a fazer emergir um tipo especial de sujeito considerado desviante da norma e, por isso, segregado, excluído e rejeitado socialmente, o que dá base a transformação da sua percepção de criminoso a doente (Foucault, 1988).

Alguns autores, como Fry e MacRae (1985), partem do pressuposto de que não existe uma verdade absoluta sobre o que é a homossexualidade, relacionando-a com práticas e ideias que são produzidas de forma histórica e social. Sendo assim, ela pode ser apropriada por diversas categorias sociais, para diversas finalidades. O mesmo vale para a sexualidade, que deve ser vista, conforme explica MacRae (1987, p.68), não como uma expressão de uma essência humana, mas como uma construção social que deve ser concebida dentro de sua totalidade histórica e a partir das relações humanas.

Muito confundida com sexo e gênero, a sexualidade é compreendida aqui, como um conceito dinâmico e submetido a diversos contrassensos e explicações, sujeita a reflexões e debates, uma vez que se refere às construções culturais sobre os diferentes prazeres e às trocas sociais e físicas que englobam desde a excitação sexual, o afeto e o desejo, até os outros elementos relacionados à reprodução, à saúde e à tecnologia. O sexo, por sua vez, define o conjunto de dados cromossômicos, órgãos genitais, capacidades de reprodução e características anatômicas e fisiológicas do ser humano que distinguem machos e fêmeas biologicamente (ABGLT, 2010).

Posto isso, é no contexto das definições regulatórias, que a homossexualidade, em meados do século XIX, fez parte de um movimento de criação de categorias e espécies ligadas a comportamentos sexuais, conforme afirma Foucault (1988). Deste modo, os campos da Medicina e da Psicologia se apropriaram deste conceito de modo a patologizá-lo, ainda que isso fosse uma estratégia política para desvincular a prática sexual entre pessoas de mesmo sexo do crime (Facchini, 2011). O resultado dessa apropriação é a definição, por convenção médica, legal e psicológica, da homossexualidade como condição. É nessa perspectiva que, segundo Peter Fry (1982), os médicos entram no campo da homossexualidade da mesma maneira como tinham entrado no campo da “loucura”. O que, posteriormente, é rompido.

Essa associação do homossexual à doença se populariza, não em sua concretude, mas cria uma expectativa que condiciona homens e mulheres a um comportamento tido como apropriado socialmente (Fry e MacRae, 1985). Ou seja, são acionados mecanismos sociais para que meninos e meninas sejam criados de maneiras diferentes e impossibilitados, pelo menos publicamente, de sentir ou agir de forma não convencional.

Os autores nos lembram que a ideia de condição reforça a naturalização do fato de o homossexual masculino ser “afeminado” e a homossexual feminina ser “ máscula”, dando às “bichas” e aos “sapatões”⁷ o status de uma condição que nunca é social, mas sim natural. Segundo Perlongher (1987, p.60), essa naturalização, tem como efeito um deslocamento do projeto folclórico brasileiro da “bicha louca”, pelo padrão de uma “identidade gay”, redefinida, posteriormente, pelos militantes homossexuais, “libertando” essa identidade da imagem que se faz do homossexual como um homem afeminado ou uma falsa mulher.

⁷ Termos ressignificados pelo movimento a partir do final da década de 70.

Esses aportes conceituais têm impacto na maneira como as políticas públicas e os direitos são estabelecidos. Nessa mesma esfera, conforme explica Facchini (2011), a questão dos impedimentos legais, a partir dessa naturalização, fez com que a discussão sobre a homossexualidade se tornasse cada vez mais pungente. Isso ajudou na criação de uma nova identidade para pessoas que direcionavam suas práticas e desejos sexuais para outras do mesmo sexo fisiológico.

Conforme a Facchini (2011), tais impedimentos, no entanto, diferentemente de alguns outros países, não se pautavam na criminalização da homossexualidade. Não há registro, no Brasil pós-colonial, sobre leis que puniam ou proibiam a “sodomia”, por exemplo. Porém, no início do século XX, essas pessoas, principalmente os homens, foram focos da atenção de médicos que estudavam esse “comportamento humano”, a fim de explicá-lo e classificá-lo. Isso teve por consequência a perseguição policial àqueles que fugiam à norma heterossexual, mas para que fossem internados em institutos psiquiátricos.

3.1.2. As redes de sociabilidade e a influência internacional

Desde 1950, segundo Simões e Facchini (2009), encontram-se nas grandes cidades redes dedicadas à sociabilidade e à diversão, reunindo principalmente homens homossexuais, que promoviam concursos de miss, show de travestis e desfiles de fantasia. Houve também, entre 1963 e 1969, a veiculação, do jornal artesanal *O Snob*⁸.

No âmbito internacional por sua vez, forma-se, ao final da década de 40, o COC (*Center for Culture e Recreation*), em Amsterdam, promovendo ocasiões de sociabilidade, junto a autoridades locais, para promover a tolerância a homossexuais e desconstruir⁹ a imagem negativa da homossexualidade. Na década seguinte, o *Mattachine Society*, que era um grupo semiclandestino estadunidense que tinha aproximação com a esquerda socialista dos EUA, se ocupava da integração de homossexuais à sociedade, construindo esferas de sociabilidade e promovendo discussões sobre a homossexualidade (MacRae, 1982; Facchini, 2011).

⁸ Produzido por Agildo Guimarães, é um jornal doméstico voltado para homossexuais (Carvalho e Carrara, 2013).

⁹ “Desconstruir é explicitar o jogo entre presença e ausência, e a complementaridade é o efeito da interpretação porque oposições binárias como a de hetero/homossexualidade, são reatualizadas e reforçadas em todo ato de significação, de forma que estamos sempre dentro de uma lógica binária que, toda vez que tentamos quebrar, terminamos por reinscrever em suas próprias bases.” (Richard Miskolci, 2009, p.153-154).

Ao final da década de 1960, nos EUA, se dá o marco internacional do movimento homossexual, com a Revolta de Stonewall¹⁰, em que uma batalha de três noites é travada por homossexuais, incluindo travestis e prostitutas em protesto contra diversas abordagens policiais no “gueto gay”, motivando o confronto “aberto”, em 28 de junho de 1969. Desde então, esta data ficou conhecida com o “Dia do Orgulho Gay” (Facchini, 2011) e influencia o mundo inteiro na luta por direitos civis.

Dessa forma, o aumento de visibilidade de homossexuais e a necessidade da consolidação de redes em que haja uma sociabilidade ou uma interação social entre “iguais”, foi uma tendência que não se restringiu a um só país. Foi um movimento de dimensão global.

3.1.3. O Brasil pré movimento homossexual organizado: os guetos e os modelos classificatórios

Enquanto isso, no Brasil, as subseqüentes décadas de 1960 e 1970 são demarcadas pelo acirramento da visibilização homossexual, o que se relaciona ao fato de um maior número de indivíduos assumir a sua identidade homossexual (MacRae, 1983, p.121), através de discursos de autoafirmação e liberação. O aumento de visibilidade homossexual provocou uma integração maior da população com os sujeitos homossexuais.

Dessa maneira, com o declínio da normatização religiosa na sociedade urbana, foi possível amenizar a ideia cristã propagada do prazer sexual ser um pecado. Entretanto, o que a substitui é a noção de doença, de anormalidade, de desvio e outros conceitos que, embora tenham conotação negativa, são passíveis de questionamento, uma vez que deixam de estar na esfera do divino e passam para a esfera racional. Mesmo assim, o sujeito homossexual permanece submerso nos castigos sociais, pela ridicularização, desemprego, perseguição policial, prisão e etc. Assim, muito embora não houvesse impedimentos no âmbito da legalidade, eles existiam no âmbito da moralidade, com um sentimento de culpa alimentado nesses indivíduos pela sociedade, que não cessava.

A prática policial, por sua vez, foi sempre contínua e repressiva e “limpezas periódicas” foram feitas nos bares e em outros pontos dos ditos “guetos gays” (MacRae, 2018; Perlongher, 1987). Por “gueto”, entende-se, nas palavras de Perlongher (1987, p.54), uma “concentração institucional”, isto é, um campo social, geralmente na região central,

¹⁰ Bar de frequência homossexual em Nova York.

formado por bares, saunas, cinemas, ruas, praças, banheiro públicos, parques, para onde convergem vários sujeitos homossexuais, como um ponto de “pegação”, de sociabilidade, de amizade, estabelecendo oportunidades de moradia, trabalho e até ajuda financeira (MacRae, 1987b). É importante ressaltar que o gueto é bastante diversificado e seus frequentadores não são um grupo homogêneo, ou seja, é permeado por diferenças de gênero, raça, idade, classe, educação, etc.

Esses ataques aos guetos refletem, diretamente, no bem estar e na saúde mental de seus frequentadores, uma vez que, para eles, é nesses locais que as estigmatizações e as (o)pressões cotidianas são apaziguadas. Além disso, é no gueto que novos valores são construídos e um senso de pertencimento cria condições para o homossexual sê-lo também em outras esferas, criando coragem para afirmar a sua identidade.

Essa afirmação da identidade, possível no gueto, perpassa um contexto de disputa de categorias identitárias presentes nessas esferas de sociabilidade ao final da década de 1960. Historicamente, observa-se a passagem de um modelo hierárquico para um modelo igualitário de se perceber a homossexualidade no Brasil, bem como a chegada do termo “gay”¹¹, importado dos Estados Unidos, que passa a fazer parte da linguagem desses indivíduos de forma a fazer frente ao termo “homossexual”, muito associado ao modelo médico-legal e, portanto, de conotação patológica e criminal (Fry, 1982).

Em uma perspectiva tradicional, a sociedade classifica os indivíduos em dois tipos com relação ao comportamento sexual: o ativo (homem) e o passivo (mulher). Essa classificação se reproduz nas homossexualidades, que divide os indivíduos de forma semelhante: em “homens”/“bofes” e “bichas”. Nesse modelo hierárquico, enquanto o homem, ou o “bofe”, deve se comportar de uma maneira “masculina”, a “bicha” tende a reproduzir comportamentos geralmente associados ao *papel de gênero*¹² feminino (Fry, 1982, p.90).

Isso vale também para o ato sexual, em que o “bofe” penetra, portanto, é ativo, enquanto a “bicha” é penetrada, portanto, é passiva, seguindo a mesma lógica das relações entre homens e mulheres no que se refere à submissão e à dominação. Deste modo, o “bofe”, nesse sistema cultural, pode manter relações homossexuais, sem perder o seu status de “homem” e a regra binária é mantida. Por isso, a relação é desviante, quando duas “bichas”

¹¹ Gay significa “felicidade” e “alegria” (Fry, 1982, p.104)

¹² Segundo Fry (1982), essa expressão se refere ao comportamento, aos traços de personalidade e às expectativas sociais, normalmente, associadas ao papel/função masculino ou feminino (p. 90-91).

ou dois “bofes”, por exemplo, se relacionam, quebrando os padrões sexuais. Os papéis de gênero precisam estar sempre ordenados de forma hierárquica (Fry, 1982; MacRae, 1983). Em meio a essa dicotomização do gênero – que relaciona as diferentes maneiras de se autoidentificar enquanto homem, mulher, ou nenhum dos dois (Jesus, 2012), surge a ideia de um “terceiro sexo” que molda a percepção da homossexualidade (Carrara e Carvalho, 2013).

É importante notar que, nesse mesmo período, o termo “travesti”, por sua vez, já era utilizado sem uma conotação de identidade de gênero. Ou seja, aparece não como uma categoria permanente, mas sim como um estado. Em outras palavras, não se utilizava o verbo “ser” para se referir à travesti e sim os verbos “estar” ou “ter”. Isso significa que, até antes dos anos 1960, as “bichas” realizavam festas, concursos e eventos, em que se vestiam com indumentárias femininas e apareciam, no linguajar popular e comum da época, “em travesti”.

Se, no início da década de 1960, predominava esse modelo hierárquico muito comum nos guetos e disseminado entre as classes mais baixas e no interior do país, no final da década, a dicotomia ativo/passivo vai se diluindo a partir das classes médias. Isso se atribui às transformações sociais e a uma adesão à perspectiva individualista das camadas médias, menos hierárquica e antiautoritária em seus valores, que se formula a partir do processo de diferenciação da sociedade no contexto de “abertura democrática” frente à ditadura, e das experiências sociais dos indivíduos que buscavam por seus direitos (Fry, 1982).

Surge, nesse momento, um outro sistema para classificar as identidades sexuais masculinas, o modelo igualitário ou simétrico, que tem como novo personagem o “entendido”. Esse sujeito aparece como uma nova identidade e se refere àquele que tem certa liberdade no que diz respeito ao seu papel de gênero e a sua prática sexual: pode ser tanto ativo, quanto passivo. Nesse momento, portanto, começa a importar mais se o sujeito se relaciona com pessoas do mesmo sexo, do que, necessariamente, seu comportamento (posição) sexual.

Ainda assim, é importante pontuar que o modelo hierárquico predomina entre as “bichas” e os prostitutos masculinos (michês), segundo Perlongher (1987). Afinal, as “bichas” são menosprezadas pela sua identidade espalhafatosa e por sua posição de classe, bem como o michê é desprezado por ser um homossexual não assumido e também por ser de classe baixa. Isso denota uma associação entre classe baixa a uma adesão às hierarquias sociais, reforçada pela introdução da questão do igualitarismo pelas classes médias e uma consequente luta pela hegemonia de um modelo sobre o outro menos hierárquico (Fry,

1982). Portanto, o termo “entendido” não substitui nenhum outro, somente abre caminho para novas possibilidades, ainda que permeado por controvérsias.

Segundo Carrara e Carvalho (2013), o jornal *O Snob* deflagra que essas identidades em disputa geram fricções, com acusações das “bichas” dos “entendidos” serem “bichas enrustidas” ou “falsos bofes”; enquanto “entendidos” acusam as “bichas” de não contribuírem na construção de uma imagem social positiva da homossexualidade e de serem “espalhafatosas e afeminadas”. É neste sentido que, as chamadas “bichas pintosas” (MacRae, 1983), isto é, sujeitos muito afeminados, sofrem discriminação de outros homossexuais, a partir da internalização dos preconceitos da sociedade. É, sob essa ótica, que é corrente a valorização do homossexual heteronormativo, isto é, aquele que é viril, másculo, prontamente masculinizado, o que se dá, principalmente, nas classes médias.

Em contrapartida a essa valorização e através de um encontro com as “bichas”, as travestis são também desprezadas pela maioria dos homossexuais – que as vê não somente como meras reprodutoras da estrutura vigente dos papéis sexuais, mas também, como fortalecedoras dos preconceitos de heterossexuais, fortalecendo premissa de que todo homem homossexual desejaria “virar mulher”. Segundo MacRae (1983),

As travestis respondem às críticas alegando que são elas os verdadeiros homossexuais assumidos; e que sempre formaram a vanguarda, abrindo novos espaços, sem medo de enfrentar as repressões mais violentas. Como dizem: “para ser travesti é preciso ser muito macho” (p.64).

Deste modo, a distinção feita entre “entendidos” e “bichas”, se reconfigura na distinção entre “homossexual” e “travesti”. Indica, portanto, que o que chamam de “bicha pintosa” seria a bicha-travesti ou “fechativa”, que exacerbaria a feminilidade e seria condenada fortemente dentro e fora do movimento (Carrara e Carvalho, 2013).

Isso significa que se torna cada mais pungente a associação de homossexuais masculinos à feminilidade. Nesse sentido, fortalece-se a ideia de afastar a imagem social dos homens homossexuais da feminilidade, posição que será retomada em diversos momentos do Movimento Homossexual; ao mesmo tempo em que a categoria “travesti” vai tomando forma, como uma categoria em formação. O que antes só era possível de ver em shows e clubes gays fechados, a partir dos anos 1970, vem à tona; aparecem as travestis (em travestis) que proliferam pelas cidades, vendendo o corpo em troca de dinheiro (Green, 2000 apud Carrara e Carvalho, 2013)¹³.

¹³ Green J. Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Ed. UNESP. 2000; 541 p.

3.1.4. O Movimento Homossexual se organiza

Um efeito dessas questões foi a crescente identificação coletiva dos sujeitos propriamente homossexuais, que passaram a se unir em redes de sociabilidade, delineando o que chamavam de “identidade gay”, antes mesmo que houvesse um movimento homossexual organizado com essa pauta. Deste modo, a luta por direitos homossexuais ganha força a partir de meados década de 1970, em meio à Ditadura Militar, momento em que alguns movimentos vão ganhando visibilidade, somando-se à onda de lutas em curso, como a do Movimento Feminista, que também havia se reiniciado no início desta mesma década, e do Movimento Negro, que surge no final desta década.

A partir de 1975 (Louro, 2001), um movimento de libertação homossexual, feminista e negro emerge no Brasil, composto, partir da Anistia em 1979, também por intelectuais exilados da Ditadura Militar que retornam ao país, trazendo do exterior inquietações políticas, sexuais, feministas, ecológicas e raciais. No que se refere ao Movimento Homossexual, os debates e a luta se modificaram e a homossexualidade deixou de ser vista por alguns setores - intelectuais e artísticos da classe média, pelo menos - como uma expressão uniforme e universal. Os militantes da causa homossexual empreendem ações políticas e as suas críticas voltaram-se, principalmente, contra a padronização heterossexual da sociedade, alguns focando também na demanda pela integração social e outros na construção de comunidades e culturas próprias, pluralizando as lutas. Tratava-se de uma militância intelectualizada, com a presença de jornalistas, escritores e professores universitários, o que em muito se distanciaria do movimento de travestis posterior.

De acordo com Facchini (2011), esse movimento homossexual inicial, formado por homens homossexuais, desempenha um papel fundamental para dar início ao processo de embate às maneiras de perceber a sexualidade apenas pela concepção binária ou a que Fry (1982) chama de hierárquica. As mulheres homossexuais/lésbicas, por sua vez, começam a se afirmar como sujeito político relativamente autônomo nos primeiros anos de atividade do movimento homossexual, se organizando enquanto movimento, em 1980.

Na concepção não binária, ou igualitária (Fry, 1982), já mencionada, os indivíduos passam a ser vistos a partir de uma lógica de igualdade e as parcerias sexuais passam a ser definidas pelo que atualmente se denomina a “orientação do desejo afetivo e sexual” ou

“orientação sexual”¹⁴, que se torna mais importante para denominá-los do que as expectativas de desejo e papéis sociais atribuídos às normativas do que deve ser masculino e feminino.

Segundo Spargo¹⁵ (1999 apud Louro, 2001), ao final dos anos 1970, o movimento político *gay* e lésbico caminhava para um modelo que poderia ser compreendido como “étnico”, em contrapartida ao inicial modelo revolucionário de caráter antiautoritário, que pretendia a libertação através da transformação do sistema social e a abolição de hierarquias de gênero e sexualidade, principalmente. Ou seja, *gays* e lésbicas passaram a ser representados como um grupo minoritário e, portanto, com direito à busca de igualdade de direitos no interior da ordem social já existente. É nesse momento que se alcança mais plenamente, através do discurso e da prática, a identidade homossexual como bandeira política.

É a partir dessa incipiente consolidação política da categoria identitária homossexual, que as travestis surgem também como um sujeito político a ser incorporado pelo Movimento Homossexual. Isto é, é no momento em que ocorrem transformações na categoria “homossexual”, nos anos 1970, que se projetam *gays* e travestis em lados adversos e distintos, conforme relatam Carrara e Carvalho (2013).

Segundo Simões e Facchini (2009), o jornal *Lampião da Esquina* (com sua primeira edição experimental em abril de 1978) e o grupo *Somos* de São Paulo (de 1979), se consagram como referência ao que se chama de primeira onda do Movimento Homossexual, ao final dos anos 1970, no Brasil. São o primeiro jornal e o primeiro grupo a tratarem a homossexualidade no Brasil, como questão política e social e, especialmente, o *Somos* como modelo de militância.

O abrandamento da censura da Ditadura Militar, no final dos anos 1970, fez surgir, por meio de intelectuais *gays* brasileiros, sob influência do *Gay Sunshine* estadunidense, o

¹⁴ Fry (1982) explica que esse termo se refere ao sexo fisiológico do objeto do desejo sexual. Desta maneira, um sujeito pode se identificar como homossexual, bissexual ou heterossexual. Atualizando o termo, segundo a ABGLT (2010), o termo refere-se à capacidade de atração emocional, afetiva ou sexual por indivíduos de gênero diferente, do mesmo gênero ou de mais de um gênero, assim como ter relações íntimas e sexuais com essas pessoas. Além disso, faz frente à opção sexual, alegando que ninguém “opta”, e nem escolheria conscientemente a sua orientação sexual numa sociedade hetonormativa que o condenaria à discriminação, violência e até perseguição, da mesma forma como o “heterossexual não escolheu essa forma de desejo” (ABGLT, 2010).

¹⁵ Spargo T. Foucault and Queer Theory. Nova York: Totem Books, 1999.

jornal *Lampião da Esquina*, articulado por João Antônio Mascarenhas¹⁶ e voltado para homossexuais que frequentam o gueto. A ideia do jornal era, principalmente, desmontar a imagem do padrão do sujeito que, ao sentir atração física/afetiva por outro do mesmo gênero, seria um amaldiçoado. Por isso, a proposta era falar abertamente sobre o sexo, caçoando dos tabus sociais e afirmando características positivas prazerosas e criativas, ainda que, em muito, propagasse a imagem da “bicha folclórica”, conforme afirma MacRae (1982, p.53). Nesse sentido, o jornal recupera e incorpora a linguagem do gueto (Simões e Facchini, 2009), com o uso constante de termos como “bicha”, “boneca” e “veado”.

Essa posição, por sua vez, representava também parte do ideário do grupo “*Somos – Grupo de Afirmação Homossexual*” de São Paulo, que surge em 1979, como a primeira proposta de politização da questão da homossexualidade e com um caráter, antiautoritário. Inspirado pelo movimento argentino *Nuestro Mundo da Frente de Liberación Homossexual* (FLH), o *Somos* e suas reuniões “de identificação”, tinham como objetivo apreender as violências e discriminações específicas das histórias de vida individuais e de vivências da sexualidade, com o fim de criar uma identidade coletiva. O grupo contava com a participação de mulheres, ainda que fosse, majoritariamente, formado por homens.

A luta contra o machismo e o modelo hierárquico eram pautas fundamentais tanto no *Somos* quanto no *Lampião da Esquina*, que tinham muitos componentes em comum. Parte disso está na ideia de adotar o termo “bicha”, para esvaziá-lo de sua conotação negativa, ainda que essa “nova bicha” não fosse, em nada parecida com o seu precursor (Fry, 1982). Conforme MacRae (1982):

“[...]sua negação ou reprovação seriam mais uma forma de reprimir os *gays* mais arrojados e “escandalosos” que, embora de modo até agora desorganizado e pouco teorizado, representariam a ponta de lança da afirmação homossexual” (p.44).

Muitos participantes do grupo *Somos* eram a favor de uma identidade sexual mais próxima aos “entendidos”. Segundo Fry (1982), essa busca pela identidade sexual que se distancia do modelo hierárquico, questionando essa reprodução heterossexual dos papéis, não deixa de ser conservadora, ainda que se diga revolucionária, uma vez que não consegue por em cheque a estrutura que solidifica e divide o mundo entre heterossexuais e homossexuais.

¹⁶ Presidente do grupo Triângulo Rosa, ativista, advogado e se concentrava nas questões legais das sexualidades e articulador do *Lampião da Esquina*.

É, nesse sentido, que vale ressaltar que o grupo é, por vezes, acusado de reforçar categorias sexuais, revalidando o uso da categoria homossexual, muitas vezes, concebida como forma de controle social. Ao negar os papéis de “bicha” e “homem” do primeiro sistema, tal posição não deixa de reforçar essa classificação que tem como origem, o trabalho dos médicos e “militantes da pureza” do século XIX, que biologizavam a questão da homossexualidade, recaindo sobre, principalmente, o homossexual afeminado, que era invertido e punido pela passividade (Fry, 1982).

É a partir desses embates que o grupo se fragmenta. MacRae (2018) afirma que houve muitas mudanças nas ideias dos militantes do *Somos* durante seus anos de existência, afinal, era um grupo dinâmico e heterogêneo, em que as diferenças sempre vinham à tona. Suas principais questões eram: a polarização entre “a esquerda” e a “autonomia das minorias”; a oposição dos militantes aos frequentadores do “gueto”, embora oscilante, diante da necessidade de não se afastar da massa homossexual; a ideia de o grupo ser exclusivamente formado por homossexuais; a bissexualidade como subterfúgio para não assumir a homossexualidade; e outras divergências que culminaram com a dissolução do grupo em 1983 (Facchini, 2002).

A partir da década de 1980 - na mesma década em que se configura, em escala mundial, o advento da epidemia da aids - se organiza o *Grupo Gay da Bahia* (GGB), criado por Luiz Mott¹⁷ e vigente até os dias atuais. Esse grupo ganha mais força com o fim do jornal *Lampeião da Esquina* e a posterior derrocada do grupo *Somos*, o que vai influenciar e fortalecer a militância no Nordeste do país. Entre os anos seguintes, o GGB encabeça uma campanha nacional para a retirada da homossexualidade do código de doença no INAMPS (Instituto Nacional de Assistência Médica e Previdência Social), que a rotulava como “desvio e transtorno mental” (MacRae, 1983, p.54).

3.1.5. Impactos da epidemia de HIV/aids nas lutas LGBT

A epidemia do HIV/aids eclodiu na década de 1980, momento em que muitos ativistas se mobilizaram para a construção de uma resposta coletiva à epidemia, diante de crescentes casos de morte dos homossexuais e da falta de resposta dos governos. Isso se

¹⁷ Luiz Mott nasceu em São Paulo, numa sólida família de classe média católica. Viveu em Juiz de Fora e Belo Horizonte. Em São Paulo, interrompeu uma formação que o levaria à vida religiosa e ingressou na USP, em Ciências Sociais. Foi professor na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e posteriormente mudou-se para Salvador, dividindo seu tempo entre as atividades acadêmicas na Universidade Federal da Bahia (UFBA) e a coordenação e participação no *Grupo Gay da Bahia*, formado em 1980. (Simões e Facchini, 2009).

iniciou principalmente nos Estados Unidos e foi encampado, logo em seguida, por grupos *gays* do Brasil.

Essa luta era em prol de ações mais pragmáticas e voltadas à reivindicação da visibilidade e combate à doença, à sensibilização de necessidade de investigação científica da mesma, ao apoio ao tratamento de infectados e ao acesso e criação de estratégias de combate à doença (Simões e Facchini, 2009).

Com o advento da aids, a associação entre homossexualidade e doença volta a ser objeto de debates. Entra em cena a expressão “peste gay” para designar a aids nas mídias sensacionalistas, ainda que fosse comprovado, posteriormente, que o vírus poderia ser transmitido a qualquer pessoa, pelo espermatozoide, pelo sangue, pela lubrificação vaginal ou pelo leite materno. Entretanto, a epidemia de aids ajudou na discussão pública sobre o sexo, a sexualidade, o uso de preservativos, e temas antes ocultos, como o sexo oral, o anal, etc., além de deflagrar a visibilidade e tornar pública a presença de uma população homossexual que antes não era visível (Simões e Facchini, 2009).

Houve uma intensificação de atividades e entrada de novos militantes, que seguem outros moldes de atuação não necessariamente grupais e mais voltados para uma ação mais pragmática com relação à epidemia. Essas formações se deram no contexto de abertura democrática pós 1985, como ocorreu com alguns componentes do antigo *Somos*, que passaram a integrar o recém criado *GAPA (Grupo de Apoio e Prevenção à Aids)* em 1985, em São Paulo. É neste contexto e período que entram em ação os grupos voltados às travestis, que serão abordados na seção seguinte deste trabalho.

Perlongher¹⁸ (1987 apud Simões e Facchini, 2009), explica que a aids foi recebida com surpresa no contexto do ativismo homossexual brasileiro. Enquanto grupos se desestruturavam, havia uma expansão de publicidade *gay*, fazendo aumentar, inclusive, a visibilidade de travestis, como é o caso de Roberta Close¹⁹. Ao mesmo tempo em que, segundo os autores, na segunda metade da década de 1980, há um aumento de matérias sensacionalistas na imprensa e de declarações de cunho preconceituoso de médicos e políticos ligados a religiões, bem como, se observa aumento da violência contra *gays* e travestis.

¹⁸ Perlongher N. O que é aids. São Paulo, Brasiliense, 1987.

¹⁹ Transexual e vedete do verão carioca de 1984.

Em contrapartida, a epidemia aproximou ativistas e profissionais de saúde. O âmbito estadual foi mais rápido que o federal nas iniciativas de prevenção e controle da aids, afinal, foi somente em 1988 que se consolida em esfera nacional o Programa Nacional de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST)²⁰/Aids, dentro do Ministério da Saúde.

Na virada dos anos 90, há um crescimento significativo no número de casos de aids, estimulando a participação ativista de outros movimentos sociais, como o de mulheres e profissionais do sexo. Nesse período, ainda que no pós-ditadura, o contexto político e social era instável: o Ministério da Saúde contou com 5 ministros entre 1990 e 1992 e houve diversos confrontos entre o governo e as ONGs voltadas à aids no país, que reclamavam de *slogans* discriminatórios e anticientíficos, como “aids mata”, “eu tenho aids e vou morrer” ou “se você não se cuidar, a aids vai te pegar”.

Posteriormente, quando se descobriu que a doença era provocada por um vírus, o HIV, também se reivindicou a garantia de disponibilização e acesso à prevenção, com preservativos e campanhas públicas de esclarecimento, seguida pelo acesso ao primeiro medicamento criado para combater o vírus, o AZT (Santos e Schor, 2015; Greco, 2016). Também houve parceria internacional com a OMS (Organização Mundial da Saúde), e o Brasil se envolveu em pesquisas de prevenção e em projetos de testagens de vacinas anti-HIV. Em 1990, os antirretrovirais passaram a ser distribuídos gratuitamente na rede pública via SUS (Sistema Único de Saúde), além de serem feitos inúmeros projetos e cooperações internacionais visando a prevenção desta doença, inclusive voltados para grupos específicos, como os homossexuais.

Embora tenha havido declínio na quantidade de grupos entre os anos 1981 e 1991, principalmente daqueles que se organizavam enquanto organizações não governamentais (ONGs), devido à diminuição dos financiamentos que os sustentavam, na década de 1990, muitas outras lutas começam a ser travadas, para além do combate direto à doença, exigindo direitos civis e ações contra a discriminação e a violência. Nesse contexto foi adotado o termo “orientação sexual”, em oposição à “opção sexual”, visando desconstruir a ideia de que indivíduos escolheriam sua condição de homossexual e não apenas expressariam essa sensação interna em suas vivências. Esse termo, por fim, foi disseminado, apesar da demora, visto que o grupo *Triângulo Rosa*, liderado pelo falecido João Antônio Mascarenhas

²⁰ Hoje se usa a terminologia Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST) que passou a ser adotada em substituição à expressão Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST), porque destaca a possibilidade de uma pessoa ter e transmitir uma infecção, mesmo sem sinais e sintomas (Brasil, 2016).

reivindicava, já na Constituinte de 1988, a adoção do termo “orientação sexual”, destacando a concepção da homossexualidade como uma condição “inata” (Facchini, 2011).

Além disso, a concepção de “orientação sexual”, traz consigo, entre outras coisas, o fortalecimento da separação entre papéis de gênero e desejo sexual, contribuindo para afastar o estigma da feminilização da imagem social do homossexual masculino (Carrara e Carvalho, 2013). Reivindicar que a “orientação sexual” seja constitucional, afirmando o direito e a garantia individual, é formalizar a “diferença” entre desejar uma pessoa do mesmo sexo e desejar ser do sexo oposto, diferenciando a experiência homossexual.

Nesse sentido, segundo Simões e Facchini (2009), a epidemia muda

“dramaticamente as normas da discussão pública sobre a sexualidade ao deixar também, como legado, uma ampliação sem precedentes da visibilidade e do reconhecimento da presença socialmente disseminada dos desejos e das práticas homossexuais” (p.134).

É sob esta perspectiva que a classificação discriminatória que colocava como “grupo de risco”, homossexuais, profissionais do sexo e usuários de drogas injetáveis, entre outros, utilizada para delinear estratégias de políticas públicas voltadas à prevenção da aids nesta população, passa a ser interrogada. Isso resulta na mudança de conceito para “comportamentos de risco” e, atualmente, “populações-chave”, utilizadas para especificar as iniciativas necessárias à promoção de saúde das populações mais vulneráveis ao HIV, sem estigmatizá-las.

As décadas de 1980-1990, portanto, impactam com extrema intensidade o Movimento Homossexual. Devido à atuação e à reunião de grupos pertencentes ao movimento e à mobilização homossexual na luta contra o HIV/aids, a diversidade sexual se expressa e ganha a expressão de novos grupos, conhecimentos, denominações e autodefinições, estabelecendo a visibilidade dos Ts: travestis, transexuais e transgêneros, além dos grupos de bissexuais que pleiteiam espaço no conjunto das “tribos” sociais com comportamentos, códigos de grupo e conduta próprios.

A luta contra a aids, que já era um dos principais motivos de mobilizações nos anos anteriores, rapidamente se adapta a tal diversidade, bem como abarca suas demandas específicas, tornando o Brasil pioneiro na resposta comunitária e governamental ao HIV/aids (Greco, 2016). Porém, devido à diminuição dos financiamentos ocorre um decréscimo e uma crise das ONGs deste segmento, situação que torna as esferas municipais, estaduais e federais do Estado praticamente os únicos suportes financeiros de projetos com relação à aids e ao fortalecimento desses próprios grupos e do movimento.

3.1.6. Embasamentos teóricos: *Queer*

Frente ao impacto da epidemia de aids na sociedade, as teorias *queer* nos anos 1990, vêm em resposta às insuficiências e rachaduras conceituais acerca da sexualidade, gênero e homossexualidade de origem. Tais estudos, propondo formulações teóricas pós-identitárias (Louro, 2001), abrangem não apenas uma concepção teórica, mas um pensamento político articulado a uma análise pós-estruturalista da história e de um novo movimento social.

Queer, que no inglês denomina estranho, excêntrico, raro, extraordinário, ridículo (Lopes, 2001) – observada em uso na rua “Queer Street”, em Londres, na Inglaterra, onde viviam prostitutas, endividados, indolentes, pervertidos, etc. (Vieira, 2015). Como termo de sentido pejorativo também é utilizado na Inglaterra para designar homens e mulheres homossexuais. Richard Miskolci (2009) explica que *queer* era um xingamento que denotava anormalidade, perversão e desvio, destacando uma normativa focada na sexualidade²¹.

Segundo este autor, as análises *queer* apontam para o fato de que os movimentos sociais ditos “identitários” operam a partir de representações sociais preexistentes e vigentes, não contribuindo para uma mudança na estrutura social. Ainda que não seja o papel dos estudos *queer* desqualificar os movimentos identitários, é importante apontar as armadilhas do discurso hegemônico em que esses movimentos se inserem, contribuindo para a recusa ou crítica de regimes normalizadores e o desenvolvimento de estratégias de luta e visibilização de sujeitos.

Ao invés da priorização de investigações sobre a construção social de identidades ou de estudos de classificação dos sujeitos, os estudos *queer* partem de uma “desconfiança”, nas palavras de Miskolci (2009), com relação aos sujeitos sociais como estanques ou estáveis fruto dos processos de classificação, hierarquização e das estratégias que normalizam o comportamento. Desta forma, nessa análise será adotada uma visão *queer*, na busca de um olhar mais afiado para os processos sociais de normalização que geram hierarquias, como ocorriam no Movimento Homossexual em seu início.

Apropriando-se das teorias de Michel Foucault (1988), os estudos *queer* nos apresentam a construção discursiva da sexualidade, que, através das igrejas, do Direito, da Psiquiatria, da Sexologia, entre outros campos, tem efeitos normativos sobre as “espécies” ou “tipos” de sexualidade ao classificá-los, exercendo um controle sobre eles. São esses

²¹ É Teresa de Lauretis que propõe a *Teoria Queer*, para contrastar o empreendimento *Queer* com os estudos gays e lésbicos, segundo Miskolci (2009).

discursos que fundamentam as concepções da homossexualidade como perversidade, desvio da norma e doença, como já apontado.

Foucault (1988) se contrapõe ao esquema binário homossexualidade/heterossexualidade dos discursos, como muitas vezes é propagado, mesmo por instâncias do Movimento LGBT do Brasil, enfatizando que a sociedade vive em uma dispersão de sexualidades e dos próprios discursos, tal como a teoria, o que inclui novas concepções a respeito do sexo, da sexualidade e do gênero. Ele afirma que as sociedades constroem normas e regras que regulam e tornam o sexo do sujeito algo material, apesar dos corpos não se conformarem com as normas de regulação, sendo que, nesse sentido, há um reforço constante das normas para que essa materialização do sexo tenha efeito.

É, nesse contexto, que Derrida²² (2004 apud Miskolci, 2009) explica que a heterossexualidade precisa da homossexualidade para seu próprio significado, de maneira que um homem que é homofóbico pode definir-se somente em contraponto àquilo que ele não é: um homem *gay*. Essa análise revela a lógica do binarismo; só possível enxergar através daquilo que chamamos de desconstrução.

Segundo a filósofa feminista Judith Butler (1999), *queer* incorpora, virando do avesso, o estigma do insulto vindo de provocações repetidas reiteradamente pelas pessoas homofóbicas, ao mesmo tempo em que o termo foi convertido e apropriado por alguns grupos do movimento homossexual em forma de protesto, visando à oposição a normalização heteronormativa da sociedade. Essa ressignificação da linguagem é uma ação intencional e deliberada dos membros desta teoria para provocar a necessária perturbação da ordem e a sua transgressão.

Nesse sentido, Butler (1999) alega que as normas regulatórias do sexo têm caráter “performativo” e um poder constante de desenvolver aquilo que é nomeado e de reforçar rigidamente as normas de gênero. Esse conceito de performatividade²³ explicita que, no momento em que se utiliza a linguagem para descrever e constatar os corpos e os sexos, se faz uma construção ou uma produção de corpos e de sexos, motivo pelo qual o sujeito não decide sobre o sexo que assume, uma vez que seu sexo já é designado antes mesmo de seu nascimento e repleto de normas que o regulam.

²² Derrida J. Gramatologia. São Paulo: Perspectiva, 2004.

²³ Segundo a autora, performatividade é a repetição de atos, gestos e signos, do âmbito cultural, que reforçam a construção dos corpos masculinos e femininos tais como são vistos pelos padrões vigentes (Butler, 1999).

Essas normas regulatórias que reiteram uma heterossexualidade compulsória, no entanto, não são totalizadoras em seu resultado, permitindo brechas para a produção de corpos “abjetos”, ou seja, corpos desviantes e que não se ajustam à norma, permitindo que sejam identificados e demarcados como “estranhos” e “exteriores” aos que se adequaram a ela. Essa característica, conforme a autora, visibiliza a artificialidade da heterossexualidade enquanto norma, ao mesmo tempo em que demonstra que a oposição binária entre masculino e feminino, entre heterossexualidade e homossexualidade é formatada na construção do sujeito, do conhecimento sexual e das instituições sociais (Seidman, 1995, p. 126), gerando hierarquias de classificação, dominação e rejeição. O *queer*, portanto, mantém sua resistência aos regimes normalizantes e, ao mesmo tempo, reconhece a necessidade de uma “epistemologia do abjeto”, baseado em investigações em que articulações entre diversos marcadores se fazem presentes.

Em geral, a teoria *queer* possibilita pensar nas diversas identidades sexuais e de gênero em toda a sua fluidez, pluralidade e ambiguidade. Ela propõe o pensar o impensável, motivando o exame, a contestação e a problematização de todas as formas tidas como normais e bem-comportadas de identidade e de conhecimento (Silva, 2000). Além disso, sublinha a centralidade dos mecanismos sociais relacionados à operação do binarismo hetero/homossexual para a organização e a regulação da vida social (Miskolci, 2009). É, na verdade, o estudo daquelas práticas sociais responsáveis por organizar a sociedade em geral, sexualizando corpos, desejos, ações, identidades, cultura, relações e etc.

Pensar *queer* é pensar em gênero, identidade de gênero, sexualidade, sexo biológico, papéis sociais, etc.; é entender que o gênero é inscrito no corpo desde antes do nascimento e reiterado nos gestos e discursos cotidianos do indivíduo, desde o momento em que se diz que azul é cor para meninos e rosa é a cor para meninas; até o momento em que se impõe que meninos devem se tornar jogadores de futebol e as meninas devem se resguardar em sua casa e cuidar do que lhes é designado socialmente.

No Brasil, conforme Helena Maria Vieira (2015), *Queer* não é um termo popularizado fora dos meios acadêmicos que estudam essa teoria, já que nas categorias do discurso popular predominam termos e compreensões discriminatórias como “traveco” (homem que se veste de mulher), “viado” ou “bicha” (gay afeminado), “sapatão” (lésbica masculinizada), entre outros.

Pedro Paulo Gomes Pereira (2012 e 2015), somando questões à reflexão, aponta as singularidades de ser *queer* em um país como o Brasil, em que o contexto histórico e social

é diferente do europeu, uma vez que envolve questões de raça, classe, sexo e colonialidade, entre outras. No que diz respeito aos processos políticos e geográficos do conhecimento, há um aspecto crítico quanto à maneira como a produção teórica *queer* brasileira deve provocar a hegemonia colonial do saber (Pereira, 2012)²⁴. Assim, é fundamental questionar a universalidade desta teoria, visto que certos autores que a propuseram não se adequam à realidade brasileira. Um exemplo está nas religiosidades afro-brasileiras e seus processos de corporificação e subjetivação de mulheres trans e travestis que são específicos do Brasil e, portanto, distintos de outras configurações do ser trans na sociedade europeia. Neste sentido, Pereira (2012) propõe uma reconfiguração da teorização *queer* nas análises sobre vivências trans, apontando a importância de se considerar diferentes contextos e realidades para a proposição de diferentes intervenções na produção de gêneros e sexualidades.

"[...]mas porque os corpos são diversos, pois os mediadores são outros e a biotecnologia se mescla com entidades e deuses que conformam outro corpo; e, ademais, a forma de agir (a agência) não é a mesma em todos contextos ou independentes das histórias locais" (p.388).

Em suma, a teoria *queer* necessitaria sempre de uma alteração/adaptação para se aplicar às diferentes experiências sociais. O "*queer* decolonial" (Pereira, 2012) deveria criticar os efeitos normalizantes e regulatórios das formações de identidade, permitindo o agrupamento de "corpos inconformados" que, além de transcender a binaridade dos sexos, incluísse uma contraposição às lógicas da colonialidade, enunciando experiências culturais, econômicas, políticas, de produção de conhecimento que transformassem esses sujeitos de colônias em fornecedores de experiências.

Ao propor o conceito de colonialidade, Pereira (2015) incita, portanto, a que a diferença colonial seja vista como cúmplice do universalismo, do sexismo e do racismo e do processo de controle e estratégia para rebaixar populações e regiões do mundo, necessitando do processo de decolonização para a contraposição da lógica da colonialidade e suas consequências e propondo o real desapego ao arranjo que dá autoridade, predominância e privilégio à Europa e fazendo-se suspeitar de teorias "petrificantes", para se arriscar na multiplicidade do pensamento e dos corpos. Assim, pensar decolonial é a denúncia dos processos de construção dessa universalidade, garantindo espaço, junto à teoria *queer*, para outros corpos, histórias, apostas e adaptações a realidades sociais diferentes.

²⁴ É um regime que define o que conta ou não como "teoria de ponta", levando em consideração a existência de uma hierarquia onde os conhecimentos do "Sul Global" são colocados através de efeitos da subalternidade, na medida em que as produções europeias/estadunidenses são sobrevalorizadas.

Não é possível separar corpos estranhos de sua localização geográfica, história, cultura, língua, etc. Por isso pensar decolonial é uma política de localização. Segundo Mignolo²⁵ (2006 apud Pereira, 2015), pesquisadores sul-americanos já haviam mostrado como a diferença colonial e a lógica da colonialidade atuam por meio de uma construção do que é humano ao custo de mulheres, negros, e dos corpos *queer*.

A aproximação das teorias *queer* a travestis e transexuais, conforme aponta Miskolci (2009), se deve a um compromisso científico de crítica dos benefícios ou concessões identitários e percepções de sujeitos estáveis, estanques e unitários. O foco no rompimento das lógicas binárias que resultam em hierarquias ou subalternizações, sem apelar a essa universalidade a que Pedro Paulo se refere, garante que se pense esses locais de enunciação para além de seu potencial subversivo e a supervalorização do indivíduo enquanto identidade, ainda que esta seja importante, por se tratar de experiências culturalmente construídas em relações sociais. Nesse sentido, travestis e transexuais permitem pensar os componentes dos processos sociais de constituição das identidades, denotando as interdependências entre categorias que as formam ou as regulam.

Ainda que sua movimentação menos orgânica tenha sido iniciada antes, segundo Facchini (2011), desde 1990, as travestis são a parte mais aparente e evidenciada da comunidade LGBT, pautada sobre o impacto da aids e do número alarmante de violência a que estão expostas. As reivindicações desses grupos incluem uma visão menos conservadora e mais propositiva com relação à prostituição e o fortalecimento do combate às violências de várias ordens. Por outro lado, a grande reivindicação das transexuais também é a diminuição das dificuldades de acesso às alterações corporais para a adequação às suas “identidades de gênero” termo que será explicado na próxima seção.

3.1.7. Diferentes trans: do movimento homossexual ao movimento de trans

Alguns esclarecimentos são importantes para dar luz aos debates que fazem emergir o Movimento de Travestis e Transexuais e as diversas concepções com relação às identidades dos sujeitos políticos que, aqui, são personagens os protagonistas.

²⁵ Mignolo WD. Citizenship, Knowledge, and the Limits of Humanity. American Literary History. v. 18, n. 2, 2006, pp. 312-331.

Há, ao mesmo tempo, conflito e aproximação de identidades entre transexuais e travestis. Segundo Jorge Leite Junior (2008), a definição de travesti, transexual e outros transgêneros se dá tendo como foco principal o corpo e as normas sociais que regem as diferenças de gênero desses segmentos sociais. Existem pessoas que não se identificam com nenhum gênero, abrindo espaço para pensar diferentes transgeneridades e formas de viver o gênero. É, nesse âmbito, que Jaqueline Gomes de Jesus (2012) propõe pensar a vivência do gênero como funcionalidade (*drag queen*/transformistas²⁶ e *crossdressers*²⁷) e identidade (travestis e transexuais).

Uma pessoa que se autodenomina como transexual, possui uma identidade de gênero diferente do sexo biológico. Se constrói e se identifica de maneira a romper com a lógica convencional que conduz o seu comportamento e sua performance enquanto “homem” ou “mulher”. Bruno Cesar Barbosa (2010) constata, em suas pesquisas na Terça Trans²⁸, que as diferenças que mais se sobressaem entre travestis e transexuais estão na relação que cada um/a tem com seu próprio órgão genital e com o anseio do processo de transgenitalização.

Ainda que não seja uma regra, as travestis - que preferem ser tratadas no feminino (Jesus, 2012) - seriam aquelas que, comumente, não desejam uma mudança de órgão genital e se sentem em harmonia com seu sexo fisiológico/biológico. Elas vivenciam papéis de gênero femininos, mas podem não se reconhecer necessariamente como homens, nem como mulheres, mas como um terceiro gênero (Jesus, 2012). Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA, 2020b), elas podem ter uma expressão feminina, mas não se reivindicar como mulheres da maneira como o “ser mulher” convencionalmente se impõe na sociedade. Transexuais, por sua vez, seriam aquelas pessoas que não se sentem confortáveis com o seu órgão genital, desejando modificar seu corpo com intervenções, inclusive cirúrgicas²⁹ visando à adequação de seus aspectos físicos à sua identidade de gênero para reivindicar seu espaço social e legal como mulher (no caso de uma mulher transexual), definição adotada pela Conferência Nacional LGBT de 2008 (Brasil, 2008).

Apesar disso, as fronteiras entre uma e outra podem ser fluídas, tênues, algumas vezes sem delimitações e repletas de possibilidades. Muitas travestis também modificam seu

²⁶ Artistas que se vestem de acordo com um estereótipo do gênero masculino/feminino para fim unicamente artístico ou de entretenimento.

²⁷ Pessoa que usa acessórios e maquiagem diferentes do que atribuído a seu gênero socialmente.

²⁸ Terças Trans são encontros, que ocorrem geralmente de 15 em 15 dias, organizados pela Secretaria de Travestis, Transexuais e Transgêneros da Associação da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo (APOGLBT).

²⁹ Algumas transexuais não desejam fazer cirurgias (Jesus, 2012).

corpo, por meio de hormonioterapias, aplicação de seios, cirurgias plásticas, entre outros. Vale ressaltar que, além de haver um cruzamento entre as diferenças das definições de travesti e transexual, há um elemento comum que diz respeito à existência de um grande estigma social com relação ao que é travesti e ao que é transexual, particularmente associado a questões de classe e raça, como veremos adiante.

O movimento trans se organiza

Voltando à década de 1980, Carrara e Carvalho (2013) afirmam, em sua pesquisa realizada em 2009 e 2010³⁰, que é nesse período, a partir do conjunto violência policial e aids, que as organizações travestis começam a se constituir no Brasil. O movimento, que surge de forma mais orgânica a partir desse vínculo negativo com a Saúde e a Segurança Pública, se solidificaria e incorporaria, em um momento posterior à emergência da aids, outras bandeiras de luta.

Algumas organizações de travestis surgem direcionadas à auto-organização em resposta à desmedida repressão policial e outras violências, a partir de ONGs ligadas ao movimento homossexual ou ao movimento de luta contra a aids, por meio de ações de prevenção realizadas junto à profissionais do sexo.

Segundo Carrara e Carvalho (2013), em 1984, surge a primeira iniciativa da sociedade civil voltada a pessoas com HIV/aids no Brasil. Referem-se à “Casa de Apoio Brenda Lee”, criada por uma travesti chamada Brenda Lee (assassinada em 1996), em São Paulo, com o intuito de acolher pessoas sem condições de exercer uma atividade profissional reconhecida, mas que precisavam de cuidados médicos. Eram os chamados “pacientes sociais”, categoria que incluía travestis soropositivas e vítimas de violência. A aids, assim, foi um propulsor da organização política das travestis, como mostram os autores.

As organizações de cunho ativista, para além da aids, aparecem apenas no início dos anos 1990, quando um grupo de travestis que se prostituía no Rio de Janeiro se reúne no Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER) para formar a primeira organização política de travestis da América Latina e a segunda do mundo, a ASTRAL (Associação de Travestis e Liberados do Rio de Janeiro), tendo como fundadora a travesti Jovanna Baby³¹. A

³⁰ A pesquisa dos autores buscava, entre outras coisas, recuperar a história do movimento social de travestis e transexuais, bem como investigar os discursos das lideranças sobre as identidades “travesti” e “transexual” na esfera do movimento LGBT.

³¹ Organizou o primeiro encontro nacional deste grupo em 1993. Durante a pesquisa de Carrara e Carvalho (2013), a entrevistada residiu em Picos no Piauí e ocupou a presidência da chamada Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) do Brasil.

Associação surge pela necessidade de resposta à violência policial, principalmente nos pontos de prostituição em locais centrais da cidade do Rio de Janeiro. A organização agrupou travestis por meio de um projeto de prevenção das DST (IST, hoje) e aids, que promovia reuniões com profissionais do sexo realizadas no ISER.

Da ASTRAL surge o ENTLAIDS, o I Encontro Nacional de Travestis e Liberados, realizado em 1993, com o *slogan* “Cidadania não tem roupa certa”. Desse encontro, surgiram diversas organizações em locais diversos no Brasil. É nesse campo que aparecem os programas de políticas de HIV nacionais, trazendo projetos de prevenção de “DST/aids” e oferecendo a possibilidade concreta de travestis se constituírem enquanto sujeitos políticos e jurídicos. Em 1996, a quarta edição desse encontro passa a ser financiada pelo programa Nacional de DST/aids do Governo Federal.

Assim, lentamente foi se formando um movimento nacional de travestis. Tendo como ponto crucial, a criação da RENATA (Rede Nacional de Travestis), com o intuito de proporcionar uma maior articulação das travestis brasileiras. Posteriormente, surgiu a necessidade de ampliação dessa rede e de se aproximar dos Liberados, que se referia a gays, lésbicas e simpatizantes (Carrara e Carvalho, 2013), para dinamizar a articulação. Deste modo, o nome foi modificado para RENTRAL (Rede Nacional de Travestis e Liberados). É somente em dezembro de 2000, em Curitiba, que a organização de uma rede nacional de ONGs de travestis, transexuais e transgêneros se concretiza, com a criação da ANTRA (Articulação Nacional de Travestis, Transexuais e Transgêneros), que em 2020 se refere à Associação Nacional de Travestis e Transexuais³².

Embora esses movimentos tenham se dado no decorrer dos anos 1990, é preciso lembrar que, até o início dessa mesma década, travestis e transexuais não estavam oficialmente incluídos no Movimento Homossexual brasileiro. Assim, é somente a partir de sua apresentação mais visível como uma coletividade, que travestis começaram a encontrar um espaço de representação política.

Em 1995, as organizações de travestis passam a participar, formalmente, de um espaço do movimento LGBT³³. É aqui que o termo “travesti” passa a ser englobado na sigla com a letra “T” das organizações: na ABLGT (Associação Brasileira de *Gays*, *Lésbicas* e *Travestis*) e no EBLGT (Encontro Brasileiro de *Gays*, *Lésbicas* e *Travestis*). Segundo

³² As nomenclaturas iniciais do movimento não tiveram registro de pessoa jurídica. Isso só vem ocorrer em 2002, onde houve um registro em cartório.

³³ VIII Encontro de Gays e Lésbicas.

Jovanna Baby, neste encontro, *gays* e lésbicas não queriam colocar o “T” nas siglas e, por isso, um embate é travado. Após muitas discussões, conseguiu-se inserir o “T” que, por sua vez, dizia respeito somente ao termo travesti, ainda que travestis permanecessem no movimento de forma tímida e discriminada (Carrara e Carvalho, 2013).

Muito embora o GBT (Grupo Brasileiro de Transexuais)³⁴ já tivesse iniciado as suas atividades, a discussão para o englobamento de transexuais à sigla viria mais tarde, nos anos 2000, três anos depois do encerramento deste grupo. Em 1997, surge o MTC (Movimento Transexual de Campinas), com uma preocupação mais didática no que tange à transexualidade, em aproximação principalmente com o Hospital das Clínicas da UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas), aonde grande parte de suas participantes era atendida. Bete Fernandes, uma das entrevistadas de Carrara e Carvalho (2013), explica que elas eram vistas como as “bichas estigmatizadas que queriam arrancar o pau” pelo senso comum, por isso eram mantidas como pessoas estigmatizadas pela loucura, daí a necessidade da militância.

Ainda, no mesmo ano de 1997, a militância de fora do Brasil influenciou a entrada do termo “transexual” ao vocabulário dessas lutas, quando se iniciam as disputas entre as categorias travesti e transexual, bem como a influência externa da adoção do termo “transgênero” no país. Em meio a esses debates, surgia também, o termo “Trans”, que em um momento era usado como abreviação de transexual e, em outro, de transgênero.

É no âmbito das discussões sobre a transexualidade no Movimento LGBT que surge outro termo que ficaria lado a lado com a expressão “orientação sexual”: “identidade de gênero” (Carrara e Carvalho, 2013). Esse novo conceito acabou se tornando um elemento fundamental na consolidação identitária da diferença entre travestis e transexuais, de um lado, e *gays*, lésbicas e bissexuais, de outro.

A identidade de gênero, nesse sentido, especificava à percepção que um indivíduo tem de si, independente do seu sexo fisiológico, do gênero masculino, feminino ou fluido. Se constitui, portanto, como uma experiência e percepção pessoal de ser do gênero masculino, do gênero feminino, dos dois ao mesmo tempo ou de nenhum (ABGLT, 2010). Apesar da possibilidade de uma certa comunicação entre gênero e orientação sexual, essas duas esferas não deviam ser mais confundidas, uma vez que orientação sexual se refere a outra especificidade, à atração afetiva e sexual por alguém de determinada identidade de

³⁴ Grupo de afirmação identitária voltado para a discussão crítica da transexualidade.

gênero. Desta forma, uma pessoa travesti ou transexual, por exemplo, pode ser bissexual, heterossexual, homossexual, etc., dependendo do gênero que se identifique.

Nesse cenário, não foi simples a incorporação das travestis e transexuais em um movimento de *gays* e lésbicas. Foi um processo complicado, até mesmo por conta das experiências sociais muito diferentes. É muito recorrente, segundo Carrara e Carvalho (2013), haver histórias de violência direcionadas a travestis e transexuais vinculadas à rejeição familiar, à baixa escolaridade, à mudança de cidade e à entrada na prostituição e na criminalidade. Todas essas vivências nem sempre são compartilhadas pelos militantes que constituíam o Movimento Homossexual brasileiro. Segundo algumas entrevistadas desses autores, o Movimento LGBT é o *gay* intelectualizado, enquanto as travestis são algumas poucas pobres e “loucas” que ganham um lugar de miséria dentro do Movimento LGBT.

Conforme Carrara e Carvalho (2013), era grande a distância social dos diferentes atores políticos do movimento LGBT, não só por questões socioeconômicas, mas também por questões de capital cultural³⁵, na acepção de Bourdieu (1998), fatores determinantes para a adesão e a compreensão ou não de certas concepções de gênero e sexualidade que se revelam nas formulações políticas de cada categoria.

A tensão entre categorias do movimento, principalmente com *gays* e lésbicas, e a constante transfobia que acometiam as transexuais e travestis, foi gerando, cada vez mais, uma profunda necessidade de um protagonismo político e de um empoderamento, termo que inclusive, se populariza através de políticas para a aids, inclusive adotando-o na língua inglesa: *advocacy*.

No final da década de 1990, se acirra o impasse em relação às categorias identitárias que deveriam ser utilizadas para designar travestis e transexuais. O termo transgênero, bem como a sigla GLBT, começa a ser empregado por influência internacional em torno da organização das Paradas do Orgulho GLBT, passeatas de visibilidade e reivindicação desta comunidade. No entanto, muitas ativistas não se reconheciam na palavra transgênero, pois alegavam que era um conceito, não uma identidade (Carrara e Carvalho, 2013).

³⁵ “O capital cultural pode existir sob três formas: no estado incorporado, ou seja, sob a forma de disposições duráveis do organismo; no estado objetivado, sob a forma de bens culturais - quadros, livros, dicionários, instrumentos, máquinas, que constituem indícios ou a realização de teorias ou de críticas dessas teorias, de problemáticas, etc.; e, enfim, no estado institucionalizado, forma de objetivação que é preciso colocar à parte porque, como se observa em relação ao certificado escolar, ela confere ao capital cultural - de que são, supostamente, a garantia - propriedades inteiramente originais.” (Bourdieu, 1998)

Segundo Jesus (2012), a pessoa que se denomina transgênero não se identifica com o gênero que lhe foi designado no nascimento. Desta maneira, quem se identifica com o gênero que é atribuído ao nascer é enquadrado como cisgênero. Os manuais de comunicação LGBTI+ (ABGLT, 2010; Reis, 2018) apontam como transgênero as pessoas que “transitam” entre os gêneros e que têm identidade além das definições tradicionais de sexualidade. É por esse motivo que muitas pessoas do movimento “T” acreditavam que o termo invisibilizava as “identidades verdadeiras”, além de não se consolidar como uma categoria descritiva das “vivências de gênero”.

Algumas pessoas alegavam que a ideia da utilização de transgênero era uma aglutinação de travestis e transexuais como forma mais simples de conseguir financiamentos. Outras pontuavam que a utilização desse termo viria somente por adequação ao contexto internacional. No entanto, ambas as ideias foram consideradas como negativas para o Movimento (Carrara e Carvalho, 2013)

Então, aos poucos, o Movimento começou a utilizar o termo “trans” para se referir às pessoas dissidentes de gênero de modo geral: “pessoas trans”, “mulheres trans”, “homens trans”, ainda que não compusesse as definições oficiais da sigla. Na ausência de acordo nacional, “T” começaria a ser utilizado de acordo com as configurações geopolíticas: ora para travestis, ora para transexuais, ora para transgêneros. Em 2008, ocorre a 1ª Conferência Nacional GLBT, onde após um longo debate, se oficializaria, no plano político, a sigla “LGBT”, em que “T” se refere a transexuais e travestis simultaneamente.

Muito embora tenha se dado tal oficialização, começam a surgir grupos especificamente transexuais. Alguns relatos de transexuais mostram que a ABGLT peca na representação de todas as categorias identitárias, sendo vista, por vezes, como uma “identidade gay”³⁶. É, deste modo, que muitas ativistas transexuais vão se afastando do Movimento LGBT e vão se aproximando ao específico Movimento de Mulheres.

Esse deslocamento não foi bem visto por grande parte das travestis, alegando que todas se afastaram após “terem conseguido o que queriam”; isto é, a cirurgia de redesignação sexual/genital ou de gênero³⁷. A defesa era a de que não fazia sentido continuar na mesma

³⁶ Em 2020, quem ocupa o cargo de “presidenta” é Symmy Larrat., que é uma mulher trans paraense. (ABGLT, 2020).

³⁷ É o procedimento cirúrgico pelo qual as características sexuais/genitais de nascença de um indivíduo são mudadas para aquelas socialmente associadas ao gênero em que ele se reconhece. É parte, ou não, da transição física de transexuais e transgêneros.

luta por identidade transexual, quando já se reconheciam como mulheres. Daí o transfeminismo³⁸, que surge somente na segunda década do século XXI.

Vale pontuar que muitas lideranças criticam o englobamento das travestis no termo “transexual” por enxergarem nesse movimento uma “higienização” do sujeito político do movimento, e isso é recorrente até os dias atuais. É válido notar que a mesma questão surgiria com as “bichas” e as próprias “travestis” no início do movimento LGBT, quando do surgimento daquilo que chamavam de *gays* “entendidos”. São pontos de analogia: a travesti, associada à prostituição e ao escândalo, assim como a “bicha”, ambos sofrendo a tentativa de apagamento, enquanto sujeitos políticos.

No processo de consolidação de uma “identidade transexual”, como categoria política diferente de “travesti”, é importante levar em consideração as definições médico-legais e a popularização de conceitos como “mudança de sexo”, através de tecnologias disponibilizadas pela Medicina. Em 1997, segundo a Resolução do Conselho Federal de Medicina, nº 1482, a cirurgia de redesignação sexual/genital deixa de se configurar como crime de mutilação e passa a ser realizada em caráter experimental no país (Brasil, 1997). É somente em 2008, através da Portaria GM nº 1707 de 18 de agosto, que essa cirurgia é normatizada (Brasil, 2009), sendo redefinida e ampliada em 2013, como “processo transexualizador” a ser codificado e ofertado no SUS (Sistema Único de Saúde), pela portaria nº 2.803 de 19 de novembro (Brasil, 2013).

É nesse contexto que surgem alianças entre transexuais, através do CNT (Coletivo Nacional de Transexuais) e a academia. Essa aliança foi fundamental para consolidar a identidade transexual como diferente da travesti, o que foi importante nas mudanças das políticas públicas dirigidas a essa categoria. Assim, enquanto organizações travestis surgem a partir da violência, seja policial, seja de saúde, as organizações de transexuais surgem a partir da necessidade de esclarecer a transexualidade e acessar as tecnologias médicas de redesignação sexual (Carrara e Carvalho, 2013).

Esse esclarecimento sobre a transexualidade, bastante complexo, provinha de pessoas com um maior grau de escolaridade, o que favorecia às transexuais, na solidificação de sua identidade em relação às travestis. Nesse aspecto, perpassar pelo discurso médico-psiquiátrico contribuiu na validação da identidade transexual, muito embora, esta tenha sido

³⁸ Segundo Jesus (2014), o transfeminismo, enquanto uma forma de pensamento e prática, se volta às discussões sobre a subordinação morfológica do gênero ao sexo, com relação aos processos históricos, contra as opressões baseadas no binarismo.

designada como uma patologia anteriormente por esta área, assim como ocorreu com a homossexualidade. A transexualidade era vista como um “desvio psicológico permanente de identidade sexual” até 2019 (Brasil, 2019b)³⁹, momento em que foi retirada, inclusive, da lista de doenças mentais da OMS, passando a ser classificada apenas como uma “disforia de gênero”, ou seja, incongruência entre o sexo biológico e o gênero ao qual a pessoa se identifica (ONU, 2019).

Carrara e Carvalho (2013) consideram que, através de programas de combate à aids, foi possível incorporar travestis e transexuais, finalmente, à categoria de cidadãos. A politização desses sujeitos teve o seu auge em 2004, quando surge a campanha “Travesti e Respeito: já está na hora dos dois serem vistos juntos. Em casa. Na boate. Na escola. No trabalho. Na vida”, do Ministério da Saúde. Não à toa, o dia 29 de janeiro, ficou conhecido como o “Dia Nacional da Visibilidade Trans”, por marcar o momento de reconhecimento do movimento de travestis e transexuais pelo poder público. Desta maneira, transexuais e travestis deixam de ser público-alvo, para se tornarem protagonistas principais de suas próprias lutas.

Ainda assim, muitas lideranças e militantes acreditam que as travestis não estejam empoderadas dentro do Movimento LGBT. Isso, na verdade, só acontece dentro do próprio Movimento de Travestis e Transexuais (Carrara e Carvalho, 2013). Um exemplo disso, é o uso político da imagem de travesti em manifestações do movimento LGBT, ao mesmo tempo em que estas são muitas vezes rebaixadas em sua participação nos espaços de direção política do Movimento.

Quanto à violência, mais especificamente à transfobia, de acordo com a ANTRA (2020b), entre 2017, 2018, 2019, houve 466 mortes de indivíduos pertencentes ao grupo de travestis e transexuais no Brasil – que se mantém em 1º lugar no *ranking* dos assassinatos LGBT, durante os últimos 10 anos. Em nível nacional, o estado de São Paulo também ocupa o *ranking* do país nos últimos três anos (2017, 2018 e 2019), com 51 casos no total. Desde 2008, a média que define os assassinatos de pessoas trans, por ano, no Brasil, é de 118,5, tendo o seu maior pico em 2017.

³⁹ O Conselho Federal de Medicina, passa a considerar como incongruência de gênero ou transgênero a não paridade entre a identidade de gênero e o sexo ao nascimento.

Apesar de não haver estudos sistemáticos sobre a expectativa de vida de travestis e transexuais, calcula-se que a vida dessas pessoas não ultrapasse, em média, os 35 anos de idade, segundo relatório da ANTRA (2020b); pois, quando não são assassinadas, outras fatalidades lhes acometem. O estudo ainda estima que 72% dessa população não possui o Ensino Médio e 56% o Ensino Fundamental. Além disso, 13 anos de idade é a idade média em que travestis e mulheres transexuais vêm sendo expulsas de casa. Por isso, na maioria das vezes, recorrem à prostituição, submetendo-se a situações de risco e perigos urbanos, como assassinatos, roubos, agressões físicas ou verbais e todo tipo de ameaça à vida; ou partem para empregos informais que, mesmo não sendo diretamente degradantes, exigem muito trabalho e pouca remuneração. A ANTRA (2020b) aponta que 90% das travestis e transexuais utilizam a prostituição como fonte de renda.

Especificamente quanto às travestis e mulheres transexuais negras, há uma vivência que une a discriminação de gênero à discriminação racial. O fato de serem negras se constitui enquanto desprivilegio, uma vez que historicamente pessoas negras transitam nas camadas socioeconômicas mais baixas da sociedade, como já apontam alguns estudos (Menezes, 2018b).

3.2. Questões raciais: raça, racismo e o mito da democracia racial

No contexto brasileiro, a discussão das relações raciais é permeada por diversos conceitos e termos historicamente fundamentais, que dão base para as interpretações e análises da realidade brasileira nas mais variadas dimensões. Tal debate requer a compreensão de conceitos como “raça”, “racismo” e o mito da “democracia racial”, para dar conta de entender a construção do “negro” como ator social alocado em camadas específicas nas estruturas de poder, refletindo a violência que advém dessa alocação.

Segundo Kraiczyk (2014) considerar a questão da raça/cor é fundamental. O 2º *Relatório Sobre a Violência Homofóbica* (Brasil, 2012) aponta que pretos e pardos totalizam 40,55% das vítimas de homofobia, seguido por brancos, que somam 26,84% e amarelos e indígenas, com 0,67%; os que não informaram somam 31,94%. Tais vítimas são principalmente (61,16% dos casos) jovens entre 15 e 29 anos. Somado a isso, em 2020, a ANTRA (2020b) divulgou que 82,0% dos casos identificados de assassinatos contra pessoas trans se referem a pessoas pretas e pardas. Isso significa que o perfil de incidência da violência atinge, principalmente, “dissidentes sexuais” jovens e que são negros.

Dizer isso, requer que conceituemos raça e racismo de modo geral e os posicionemos na realidade brasileira, levando em conta a sua formação histórica escravocrata e colonialista de exploração.

3.2.1. Sobre Raça

O conceito de raça tem sido essencial para a organização dos princípios da sociedade. De acordo com Guimarães (1999), existem diversas definições de raça, por advir de uma discussão histórica que, portanto, adquire diversos sentidos. Para as ciências biológicas, o sentido de raça se refere a tipos ou subdivisões da espécie humana; para as ciências sociais, raça não reivindica qualquer realidade biológica.

A raça é, segundo Carlos Moore (2011), um marcador social e estrutural que define e regula as relações sociais, políticas, econômicas e culturais entre grupos que ostentam entre si determinados fenotípicos. Isto é, os seres humanos se hierarquizam, se valorizam ou se estigmatizam de forma racial a partir do que é visível e tangível. Além disso, raça pode ser concebida como uma categoria analítica, ou seja, possibilita uma análise de um dado conjunto de fenômenos, fazendo sentido apenas com um corpo teórico (Guimarães, 2003). Mas também pode ser uma categoria nativa, ou seja, tem sentido no mundo prático e de comunicação que se dá em um momento histórico e específico para um determinado grupo humano (Idem, 2003).

Banton⁴⁰ (1994 apud Guimarães 1999) explica que, no século XVI, raça se referia a um grupo de pessoas interligadas por uma origem comum, antes de adquirir qualquer conotação biológica. A partir do século XIX, aparecem as teorias poligenistas de raça que pressupunham a existência de espécies de seres humanos distintos tanto física, quanto mentalmente. Já no século XX, raça passou a significar “subdivisões das distinções da própria espécie humana”, que se davam em função de seus membros estarem isolados de outros.

Após a 2ª Guerra Mundial, houve um questionamento em relação ao termo “raça”, pela ciência, no sentido de que se pudesse construir um pensamento crítico em relação ao racismo. Em *Raça e História*, publicado originalmente em 1952, Lévi-Strauss (1976)

⁴⁰ Banton M. Race – as classification. In: Dictionary of race and ethnic relations. Cashmore E (Org). Third Edition. London and New York. 1994; 432p.

colaborou ao falar da “contribuição das raças humanas para a civilização mundial” (p.328). Trata-se de um texto proposto pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), em sua busca à época de romper com as ideias de superioridade e inferioridade das raças, desenvolvido pelo autor.

Ao falar sobre a contribuição das raças, o autor ressalva que a possível originalidade das raças se relaciona, não com aptidões ou aspectos corporais e fisiológicos de negros, amarelos e brancos, mas sim com circunstâncias geográficas, históricas e/ou sociológicas. Nesse contexto, essa confusão entre a noção biológica de raça e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas é originada da antropologia, como seu “pecado original” (Lévi-Strauss, 1976, p. 328).

Nessa perspectiva, segundo o autor, nos afastamos da “verdade científica” (1976, p.328), ao caracterizar, por exemplo, as raças biologicamente a partir de aspectos psicológicos. Lévi-Strauss toma como contraponto as teorias racistas como a de Gobineau, que propunha uma desigualdade das raças (branca, amarela e negra), a partir de aptidões, pressupondo a degeneração das sociedades a partir da ocorrência da mestiçagem; o que em nada considera às desigualdades reais.

Além disso, Lévi-Strauss afirma que há mais culturas humanas do que raças e que as diferenças se dão de dentro para fora dessas culturas. Alegar isso, requer que pensemos que as desigualdades e a diversidade devem ser pensadas em um contexto propriamente cultural, ou seja, não se resolve o problema da desigualdade de culturas, sem se debruçar no próprio problema da diversidade das culturas humanas (1976, p.330).

O autor mostra uma preocupação com a ideia de homogeneizar as sociedades e as culturas, criticando a concepção de progresso, que não é absoluto. Afinal, cada sociedade difere entre si e suas maneiras de se colocar no mundo são diversas. Diversidade esta, que, inclusive, não é estática; é um “fenômeno natural” (Lévi-Strauss, 1976, p. 329) resultante das relações entre as sociedades. É, deste modo, que Lévi-Strauss (1976) critica o etnocentrismo e o evolucionismo social, advindos dos pensamentos positivistas do século XIX.

Buscando suprimir toda a experiência considerada chocante/escandalosa, o indivíduo moderno, nega a diferença e a diversidade das culturas, especulando verdades sem caráter científico, o que faz aparecer fenômenos negativos, como o etnocentrismo, que está vinculado a uma atitude muito antiga, que consiste em repudiar ou ter repulsa às formas

sociais, morais, religiosas, estéticas, etc., distante daquilo que é de costume. E faz surgir o evolucionismo, ou melhor dizendo, o “falso evolucionismo”, que nada tem que ver com o evolucionismo biológico: “trata-se de uma tentativa de suprimir a diversidade das culturas, fingindo conhece-la” (Lévi-Strauss, 1976), isto é, se toda a sociedade chegará em um determinado fim através do “progresso”, a humanidade torna-se idêntica. E aí se dá o problema.

É a partir desses conceitos que Lévi-Strauss explica a proclamação da igualdade, tida como natural, e a reivindicação de uma humanidade que pressupõe a não distinção de raças e culturas, mascaram e enganam a observação de que a verdadeira contribuição se dá justamente nas diferenças e, portanto, a maneira de se lidar com a segregação racial não é fomentar uma igualdade e, sim, fazer entender que a diferença é saudável.

Reforçando essa ideia, Guimarães (1999) explica, mais detidamente, que a raça era considerada de forma nominalista, isto é, tinha como foco expressar algo que não existe de fato no mundo físico, mas que tem realidade social efetiva, dispensando fundamentação natural ou objetiva. Raça, assim, aparece como um conceito taxonômico, ou seja, nenhum padrão sistemático de traços humanos poderia estar ligado à diferença biológica.

No pós-2ª Guerra, o conceito de raça referia-se a um grupo de pessoas que, em dada sociedade, era socialmente definido como diferente de outros grupos em virtude de certas diferenças físicas reais e supostas, conforme já explicado por Lévi-Strauss (1976). Isso significa que as diferenças fenotípicas, bem como as intelectuais, morais e culturais são creditadas a construções socioculturais e condicionantes ambientais, portanto, variam conforme o contexto e a época.

Guimarães (2003, p. 96) reafirma que “as raças são, cientificamente, uma construção social e devem ser estudadas por um ramo próprio da sociologia ou das ciências sociais, que trata das identidades sociais”. Isto é, as raças são efeitos de discursos. Neste sentido, para a Sociologia, as raças são discursos sobre as origens de determinado grupo, que se utilizam de termos que remetem à transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue.

Mas, é impossível falar sobre raça no Brasil sem que nos atermos às mazelas escravocratas a que fomos submetidos forçosamente. Clóvis Moura (1959) destaca que a escravidão foi um elemento crucial para o processo de colonização no Brasil. Das pessoas escravizadas, a maior parte era formada por negros trazidos à força da África, sendo

distribuídos em todo o território nacional, de acordo com as necessidades econômico-coloniais.

Assim, é possível dizer que a escravidão brasileira foi uma escravidão predominantemente negra, que, por sua vez, funcionou como um alicerce fundamental para a consolidação do capitalismo (Moura, 1959). Da Matta (1981) reforça este cenário, dizendo que a escravidão brasileira não foi um fenômeno social regional, mas, pelo contrário, tornou-se uma forma dominante de exploração do trabalho definida pelo sistema econômico.

Por sua vez, a economia escravista enxergava o escravo como objeto. Nesse sentido, o autor demonstra como o escravo era concebido como coisa, posse e como simples instrumento de trabalho dos seus senhores (Moura, 1959), embora pontue que estes últimos eram exemplo de alienação. Da Matta confirma:

“Aqui, o senhor não se sente ameaçado ou culpado por estar submetendo um outro homem ao trabalho escravo, mas muito pelo contrário, ele vê o negro como seu complemento natural, como um outro que se dedica ao trabalho duro, mas complementar as suas próprias atividades que são as do espírito” (Da Matta, 1981, p. 75).

Na mesma perspectiva, Nilma Lino Gomes (2005), explica que “raça” nos remete ao racismo, aos ranços da escravidão e às imagens que construímos sobre “ser negro” e “ser branco” (p. 45). Mostra que, quando se fala de raça no Brasil, de modo algum está-se referindo ao conceito biológico de raças humanas, usado em contextos de dominação, como foi o caso do nazismo de Hitler, na Alemanha.

No Brasil, o termo raça, em uma perspectiva analítica, dá conta de explicar a discriminação contra os negros, uma vez que se trata de uma construção social, política e cultural produzida nas relações sociais e de poder ao longo do processo histórico. Neste sentido, quando o MNU (Movimento Negro Unificado), a partir de 1978, se utiliza do termo “raça”, se baseia na dimensão política e social do conceito e não se alicerça na ideia de raças inferiores e superiores, como a usada no século XIX; até porque o racismo no Brasil é baseado não somente no aspecto cultural, mas também nos “aspectos físicos observáveis na estética corporal” (Gomes, 2005, p. 45).

O MNU, para se contrapor a ideia de “democracia racial” proposta por vários autores, como Freyre (2006), reinterpreto a ideia de raça, reivindicando a origem africana para

identificar os negros (Guimarães, 2003), ainda que o termo *etnia*⁴¹ tenha ganhado força frente ao cunho negativo que o termo “raça” adquiriu no decorrer da história. Ademais, raça passou a definir o “nosso ideal de homogeneidade nacional, nosso hibridismo demográfico e o reconhecimento da importância cultural de todos os povos para a nossa formação” (Guimarães, p. 266, 2011); sendo assim, as políticas de embranquecimento e mestiçagem adquiriram maior legitimidade e as desigualdades foram se potencializando. É, deste modo, que o discurso de “somos todos iguais” que impera, termina por mascarar as disparidades provenientes da cor da pele, isto é, dissimula o racismo.

3.2.2. Sobre racismo

Geralmente abordado a partir da raça, o racismo, por sua vez, é uma construção social e histórica de opressão que nega direitos, baseada no fenótipo e em diferenças culturais, que cria hierarquias, relações de poder e desigualdade em oportunidades. O racismo, enquanto conceito e realidade, segundo Munanga (2003), foi criado por volta de 1920 e seria, teoricamente, uma ideologia essencialista que divide a humanidade em grupos chamados “raças contrastadas” que têm características físicas hereditárias específicas, mas envolve também aspectos psicológicos, morais, intelectuais e estéticos, alocados em patamares de valores desiguais. O racismo, neste sentido, considera que as características intelectuais e morais de determinado grupo são efeitos diretos de suas características físicas.

Carlos Moore (2011) acredita que o racismo é uma forma de consciência/estrutura de origem histórica, ou seja, não se trata de um conjunto de preconceitos e nem puramente de uma ideologia descartável; trata-se de um sistema, desempenhando funções que constrói e mantém o poder hegemônico de um grupo dominante em detrimento de outro subalternizado. Tal grupo dominante preserva e amplia seus privilégios e perpetua a exclusão do outro.

Enfatizando essa ideia, Gomes (2005) salienta que racismo é, por um lado, um comportamento de aversão a determinadas pessoas com base em sua aparência física, como cor da pele, tipo de cabelo, etc., por outro lado, é um conjunto de ideias que pressupõe a

⁴¹ A intenção da utilização do termo é enfatizar que há diferenças entre os povos no sentido histórico-cultural, e que não há uma raça superior à outra. *Etnia* é um outro termo ou conceito utilizado para se referir ao pertencimento ancestral e étnico/racial dos negros e outros grupos na sociedade. (Gomes, 2005).

noção de superioridade de uma raça sobre a outra. Ele é estrutural e se afirma através de sua própria negação, pelo mito da democracia racial:

“Quanto mais a sociedade, a escola e o poder público negam a lamentável existência do racismo entre nós, mais o racismo existente no Brasil vai se propagando e invadindo as mentalidades, as subjetividades e as condições sociais dos negros. O abismo racial entre negros e brancos no Brasil existe de fato. As pesquisas científicas e as recentes estatísticas oficiais do Estado brasileiro que comparam as condições de vida, emprego, saúde, escolaridade, entre outros índices de desenvolvimento humano, vividos por negros e brancos, comprovam a existência de uma grande desigualdade racial em nosso país. Essa desigualdade é fruto da estrutura racista, somada a exclusão social e a desigualdade socioeconômica que atingem toda a população brasileira e, de um modo particular, o povo negro.” (p. 47).

Vale notar que, segundo Roberto da Matta (1987), essa “democracia racial”, ou como o próprio autor diz, a “fábula das três raças”, que se constitui dos três elementos sociais fundamentais para pensá-la: o branco, o negro e o indígena, contém um racismo refrado no campo popular, mas advindo de teorias científicas dotadas de determinismos que passaram a ser a ideologia dominante⁴² no Brasil. É a partir dessas expressões, que o autor se detém a pensar o “racismo à brasileira”.

A fábula das três raças é assim, para Da Matta (1981), uma ideologia que permite conciliar uma série de impulsos contraditórios de nossa sociedade, sem que se crie mecanismos para uma transformação social. Ou seja, a elite nacional e local do Brasil-colônia necessitava de uma racionalização das diferenças para conseguir a independência do país. Sob essa influência, buscaram legitimidade no racismo à brasileira, que permitia pensar o país no sentido de “integrar idealmente sua sociedade e individualizar sua cultura” (Da Matta, 1981, p.69).

Esse mito das três raças dá força para as bases de um projeto sócio-político para o Brasil, através da tese do branqueamento, como meta a ser alcançada, permitindo enxergar a sociedade brasileira como algo singular, enquanto um presente dado por esse encontro “harmonioso das três raças”, justificado e propagado num plano biológico e natural.

As fontes eruditas do racismo brasileiro estão na França, isto é, na Revolução Francesa do século XVIII, ainda que só tomou forma no século XIX, pelas teorias evolucionistas (Da Matta, 1981). Em tal século é que o racismo aparece de forma finalizada, como instrumento do Imperialismo, e como justificativa “natural” para a hegemonia da Europa Ocidental sobre o restante do mundo. É daí que bebe a elite intelectual brasileira,

⁴² “Um sistema totalizado de ideia que interpreta a maioria dos domínios explicativos da cultura” (Da Matta, 1981, p.69).

tomando o racismo como doutrina explicativa para a realidade brasileira considerada atrasada em relação ao Primeiro Mundo.

Assim como Lévi Strauss, Da Matta (1981) também vai à Gobineau para exemplificar o pensamento social brasileiro racista da época. Segundo o autor, Gobineau, que foi embaixador do Brasil, propunha a sociedade brasileira como inviável por conta da mestiçagem, como um fenômeno indesejado, originado do “cruzamento” de brancos, negros e índios, enquanto espécies diferentes. Daí a ideia de que a raça possui um lugar específico na sociedade, dando a ideia de que se posiciona em algum lugar da escala evolutiva.

Essas teorias tomavam o determinismo como ponto crucial, uma vez que as diferenças biológicas/fisiológicas eram vistas como “tipos acabados e que cada tipo está determinado em seu comportamento e mentalidade pelos fatores intrínsecos ao seu componente biológico” (Da Matta, 1981, p.71). Assim, com seu esquema racial que gerou o “arianismo”, Gobineau dá luz à concepção da superioridade das “raças brancas”, colocando no campo intelectual, negros como “débeis”, amarelos como “moderados” e brancos como “fortes”. Tal racismo de Gobineau, no entanto, abriu espaço para se inaugurar uma reflexão social no Brasil, que não coloque como principal o tipo “puro”, isto é, o branco ariano, para pensar as dinâmicas sociais dos resultados de cruzamento entre as raças.

A lógica do sistema de relações sociais no Brasil percebida a partir da “cordialidade” (Holanda, 1995) entre senhor e escravos/superiores e inferiores, determina a não necessidade de segregação do “mulato”, do “mestiço”, do negro, do índio, porque as hierarquias asseguram o lugar e a superioridade do branco como grupo dominante. Nesse sentido, o favor, a confiança e a consideração, se desenvolvem por valores ligados à hierarquia e nunca, como supõe Gilberto Freyre (2006), como elemento do caráter nacional português. Segundo Da Matta (1981), se o negro e o branco poderiam interagir livremente na casa-grande e na senzala, não era porque o modo de colonização portuguesa foi mais humanitário do que os outros, mas sim porque dentro de uma totalidade hierarquizada, o negro e o branco sempre tiveram um lugar social muito bem estabelecido.

No Brasil, é nos espaços intermediários, isto é, no “mestiço” e no “mulato”, que surge a teorização de um sistema racial que incide na harmonia entre as raças. As raças se encontram de forma triangular, em uma hierarquia muito bem-posta, e a interação entre as três peças do triângulo vai criar leis e o todo nacional. Esse esquema de preconceito racial, por sua vez, permite gradações, além de ser de marca e não de origem. Assim sendo, questões de classe e de prestígio podem também dizer sobre a raça e não necessariamente a cor, o tipo

de cabelo, o corpo, etc.; como se um apagasse outro. Portanto, o dinheiro pode até classificar uma pessoa negra como mulata ou mesmo como branca.

Da Matta (1981) infere que a intelectualidade brasileira cria um “tipo” brasileiro, tipicamente “moreno”, abrangido pela “raça humana” ou como a fórmula de Gilberto Freyre: uma “meta-raça branca”. Embora o termo democracia racial não tenha sido diretamente cunhada por Freyre, ao falar com entusiasmo sobre a mistura das raças em um momento em que não existia democracia política no país, ele e outros autores abriram espaço para que o termo se popularizasse no mundo, minimizando cada vez mais a violência de uma dominação colonialista extremamente hierarquizada.

O racismo brasileiro especulou sobre o “mestiço”, impedindo o confronto entre negros e índios contra brancos de modo direto. Apregooou no imaginário brasileiro a imagem de índios e negros como inferiores e o branco europeu como superior, através de uma hierarquia que naturalizava essa inferioridade. Com isso, se acentua a realidade a partir da biologia e da raça, quando na verdade, se deveria enfatizar as relações como políticas e econômicas, construídas de forma histórica e social. Assim, é possível perceber que a sociedade brasileira sempre negou a existência do racismo; porém, na observação do cotidiano, nas relações de gênero, no mercado de trabalho, na educação básica e na universidade, percebe-se que os negros são discriminados e vivem em situação de desigualdade racial densa, se comparados a outros segmentos étnico-raciais.

Entre dados cruciais que comprovam o modo como as pessoas negras se inserem na realidade brasileira, o Informativo do IBGE sobre Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil (2019) revela algumas informações: 55,8% da população brasileira se autodeclara negra, isto é, 46,5% parda e 9,3% preta, somas agrupadas na categoria negros. O mesmo documento revela que, em 2018, no mercado de trabalho, 68,6% dos brancos ocupavam cargos gerenciais, mais da metade dos negros, que ocupavam apenas 29,9% desses cargos; ao passo em que 29,0% da população negra está desocupada ou subocupada, apenas 18,8% de brancos estão nessa mesma condição; estes dados contrastam com 54,9% da força de trabalho potencial disponível na população negra.

A desigualdade por raça/cor também se faz presente, conforme o IBGE (2019), na questão da distribuição de renda e nas condições de moradia, em que mais pessoas negras, 32,9%, recebem menos de US\$ 5,50, enquanto 8,8%, recebem US\$ 1,90 por dia, em relação a 15,4% e 3,6%, respectivamente, entre brancos. Com relação à educação, a taxa de

analfabetismo afeta 9,1% da população negra com mais de 15 anos, sendo ela rural ou urbana, em detrimento de 3,9% da população branca na mesma situação.

Em 2017, segundo a Secretaria de Vigilância em Saúde, o Sistema de Informações sobre Mortalidade (IBGE, 2019) registra que, em relação à violência, entre 100 mil pessoas de 15 a 29 anos de idade, a taxa de homicídio de pessoas negras era de 98,5% e de brancas, 34,0%. Em se tratando de gênero⁴³ - ainda que não faça uma diferenciação de transgeneridade ou cisgeneridade - essa taxa de homicídios triplica, sendo 185,0% especificamente para homens negros e 63,5% para brancos; e 10,1% para mulheres negras e 5,2% para brancas.

Com relação aos homicídios, segundo o Atlas da Violência de 2020 (IPEA, 2020), no ano de 2018, 75,7% das vítimas eram negros entre os homens e 68,0% eram negras entre as mulheres. A violência fica mais evidente quando o relatório mostra que a redução de 12% da taxa de homicídios ocorrida entre 2017 e 2018 se concentrou mais entre a população não-negra. Da mesma forma, se considerarmos de 2008 a 2018, as taxas de homicídios apresentaram um aumento de 11,5% para os negros, ao passo que para os não-negros houve uma diminuição de 12,9%.

É nesse sentido que pensamos o racismo, que se expressa também nas estatísticas. Segundo Gomes (2005), citando alguns autores⁴⁴, o racismo pode se expressar de duas formas interligadas: individual e institucional.

“Na forma individual o racismo manifesta-se por meio de atos discriminatórios cometidos por indivíduos contra outros indivíduos; podendo atingir níveis extremos de violência, como agressões, destruição de bens ou propriedades e assassinatos. [...] A forma institucional do racismo, ainda segundo os autores supracitados, implica práticas discriminatórias sistemáticas fomentadas pelo Estado ou com o seu apoio indireto. Elas se manifestam sob a forma de isolamento dos negros em determinados bairros, escolas e empregos. Estas práticas racistas manifestam-se, também, nos livros didáticos tanto na presença de personagens negros com imagens deturpadas e estereotipadas quanto na ausência da história positiva do povo negro no Brasil. Manifestam-se também na mídia (propagandas, publicidade, novelas) a qual insiste em retratar os negros, e outros grupos étnico/racial” (p. 52-53, grifos meus).

A autora mostra que viver em um país onde a estrutura se constrói a partir do racismo é entender que se aprende a ver o outro como inferior devido a seus atributos físicos ou aparência. É compreender que a cor da pele é mais determinante para a posição que ocupa do que sua história, sua trilha, seu caráter.

⁴³ No texto original, os autores fazem menção à sexo e não gênero.

⁴⁴ Edson Borges, Carlos Alberto Medeiros e Jacques d'Adesky (2002).

Indo ainda mais além, Clóvis Moura (1959) explica que o racismo é uma forma de continuidade do escravismo a partir de um processo de escravidão inacabado, uma vez que o Estado, no pós-abolição de 1888, não proveu nenhum subsídio e assistência a aqueles que pouco antes eram tidos como propriedade: permanecem sem renda, sem educação, sem trabalho, sem segurança e sem saúde. Daí a ideia de recorrer a trabalhos informais com salários baixíssimos, ou tentar a vida através da “desordem” do sistema, isto é, na ilicitude de um sistema estruturado para a não sobrevivência dessas pessoas.

Negam-se empregos e criminalizam-se aqueles que não estão empregados: essa é uma lógica que opera desde que o negro africano pisou no Brasil sob as condições de leis que beneficiavam a classe dominante, os senhores de escravos e a burguesia incipiente. Dirá Clóvis Moura (1988): “Não é por acaso que logo depois da proclamação da República cria-se a Lei da Vadiagem para agir como elemento de repressão e controle social contra essa grande franja marginalizada de negros e não-brancos em geral.” (p.84). Nesse sentido, ou se deteriora ou marginaliza essa população.

Desta maneira, é o histórico da escravidão que afeta negativamente a vida, a trajetória e a inserção social dos negros no Brasil. Nesse sentido é importante lembrar que não só o Estado não se posicionou efetivamente contra o racismo no pós-abolição, mas também outros setores da sociedade brasileira. Foram instituídas práticas sociais e políticas que ignoravam a discriminação contra os negros e a consequente desigualdade racial entre negros e brancos. Tal “neutralidade” só fomentou o aumento na taxa de vulnerabilidades, desigualdades e violências e seus resquícios podem ser vistos hoje nas periferias, nos presídios e nas ruas.

3.3. Interseccionalidades/Articulações entre raça, gênero, classe e sexualidade

Se articuladas as questões de raça, gênero, classe e sexualidade, em todo o seu conjunto, tem-se aí um entrecruzamento de possíveis opressões que são importantes para analisar vulnerabilidades de determinados segmentos sociais. Nesse sentido, enfatizar o segmento de mulheres transexuais e travestis negras é necessariamente pensar a partir de uma análise interseccional, em que todas essas clivagens são levadas em consideração, afinal, como pontua Angela Davis (2016) são categorias indissociáveis, uma vez que agem de modo a se articular. Nesse sentido, para pensar o modo como raça se articula com gênero,

sexualidade e classe na realidade brasileira é necessário compreender como se manifestam diferentes experiências sociais em suas múltiplas dimensões.

Essa interseccionalidade entre esses elementos vem sendo evidenciada por vários autores que colocam essas categorias articuladas entre si e as compreendem analiticamente, reforçando uma crítica que não faça uma justaposição ou uma mera “soma de opressões” (Collins, 2015; Crenshaw, 2004; Facchini, 2009; Miskolci, 2009; entre outros), afinal, isso implica uma redução da problemática como um todo.

É importante frisar que as frequentes abordagens de articulação e/ou interseccionalidades entre esses “marcadores sociais da diferença”, como pontua Laura Moutinho (2014), se inserem em um campo que promove numerosas reflexões sobre as diferenças e as desigualdades sociais. Então, quando pensamos em uma articulação entre sistemas de opressão, pensamos no modo como as diferenças, transformadas em desigualdades, produzem uma síntese de opressões que criam as condições dos indivíduos (Crenshaw, 2004).

Adriana Piscitelli (2008) pontua que a proposta de se trabalhar com mais de uma categoria oferece ferramentas de análise para apreender a articulação das múltiplas diferenças e desigualdades (p.266) e se trata, portanto, de uma diferença em sentido amplo, de forma a permitir pensar as interações entre essas diferenças em contextos determinados. No uso das categorias, a autora afirma que Kimberle Crenshaw (2004), por exemplo, utiliza o termo interseccionalidade de forma sistêmica, isto é, destaca o impacto do sistema/estrutura sobre a formação da identidade; enquanto Avtar Brah (2006) utiliza ambos, de forma alternada, em uma abordagem construcionista que enfoca os aspectos dinâmicos e relacionais da identidade social (Piscitelli, 2008).

Um dos nomes fundamentais para se falar de interseccionalidade é Kimberle Crenshaw (2004). Essa importante pesquisadora e ativista estadunidense das áreas dos direitos civis, da teoria legal afro-americana e do feminismo, é responsável pelo desenvolvimento teórico do conceito da interseção das desigualdades de raça e de gênero, primordialmente. Ela explica que raça, gênero e classe são unificados no tipo de exclusão que atinge as mulheres negras; essas mulheres são centrais na formulação de uma crítica que entrecruza a academia e a política (Moutinho, 2014).

Kimberle mostra que tanto as questões de raça quanto as de gênero lidam com a diferença e que o maior desafio da interseccionalidade é incorporar as questões de gênero à

prática dos direitos humanos e a questão racial às discussões de gênero (Crenshaw, 2004). Pois, um dos maiores problemas no que tange os direitos humanos é lidar com a discriminação racial e de gênero de forma exclusiva ou separada. É nesse cenário que a autora visa a emergência das teorias feministas que incluam o racismo em suas análises e pautas, bem como as lutas antirracismo que se atentem para as questões ligadas ao gênero.

O resultado direto da separação de categorias é a negligência aos sujeitos vítimas dessas discriminações e a invisibilização do que experimentam, como ocorre, por exemplo, com as mulheres negras. A autora reforça a necessidade não de uma soma de discriminações, mas sim de considerar a discriminação que é direcionada a um indivíduo que vive na “coalizão” entre intersecções de opressão.

Patrícia Hill Collins (2015) propõe que se pense raça, gênero e classe como dimensões paralelas, mas interligadas estruturalmente. A autora reforça que não se deve pensar as opressões de forma aditiva, pois isso pressupõe pensar os sujeitos de forma hierárquica e, conseqüentemente, dicotômica, dualista, binária. Isso nos leva a crer que a opressão pode ser quantificada, embora não signifique negar que determinados grupos sofram opressões de forma mais dura do que outros. Desta maneira, raça, classe e gênero podem estruturar uma situação, mas podem não ser igualmente visíveis e/ou importantes conforme as autodefinições das pessoas. A autora pensa a opressão como tendo três dimensões: a institucional, que se refere às relações sistêmicas de subordinação e dominação estruturadas por meio de instituições como escolas, hospitais, locais de trabalho, agência de governo e etc.; a simbólica, que se refere ao uso estereotipado ou controlado de imagens de grupos de raça, classe e gênero e que tende a hierarquizar as dicotomias responsáveis pela manutenção da dominação e da subordinação, negando as experiências dos sujeitos; e a individual, em que as biografias variam de acordo com o *status* que se adquire a partir das opressões institucionais e simbólicas (Collins, 2015).

As três dimensões, estruturadas para pensar as questões de gênero, originalmente, servem como um modelo útil de análise, desvelando as conexões existentes entre raça, gênero e classe. Além disso, fazem reconhecer que algumas categorias podem ter primazia sobre outras por determinado tempo e em determinado espaço, embora não minimizem a importância teórica de se compreender raça, classe e gênero como estruturantes de todas as relações (Collins, 2015, p.19).

A interseccionalidade opera nas fraturas dos eixos combinados (Moutinho, 2014), bem como a própria categoria de articulação. Piscitelli (2008) faz sua análise a partir da

categorização dos conceitos de interseccionalidade e articulação, que adquirem conteúdos diferentes de acordo com as abordagens teóricas de quem as utiliza. Piscitelli (2008) afirma que a emergência das duas categorias, a partir dos questionamentos de gênero [latentes] nas décadas de 1970 e 1980, foi crucial para o seu desenvolvimento. Outras autoras que se envolveram nas reformulações críticas da ideia de gênero, que se baseava na clássica dicotomia gênero/sexo, proclamaram a importância de analisar classe, raça e gênero como categorias inseparáveis, ainda que privilegiassem a categoria gênero.

Donna Haraway, bióloga e historiadora da ciência, propõe pensar o gênero de maneira conjunta com outras categorias, em uma operação de diferenças (Piscitelli, 2008). Esta autora propõe trabalhar com a emergência de corpos marcados por diferenças, a partir da historicização de sexo, raça, biologia, natureza, entre outros; situações em que a diferença se dá a partir da ordem do cultural e não do natural. Tais questionamentos se estenderam até os anos 1990, sob a efervescência dos movimentos políticos, quando foram desenvolvidas diversas formulações que coexistem.

A coexistência de abordagens diferentes, a partir das interseccionalidades, possibilita a existência de diferentes perspectivas que utilizam o mesmo termo para se referir às articulações entre diferentes categorias; abordagens que variam de acordo com a distribuição de poder em um contexto geopolítico. Avtar Brah (2006), por exemplo, quando pensa a partir de uma perspectiva não ocidental, maneja os conceitos de articulação e interseccionalidade e desenvolve uma reflexão em que a articulação de elementos ou categorias de análise, produzem identidade. Essa identidade, por sua vez, não aparece como limitante, mas oferece recursos que permitem a ação dos indivíduos enquanto sujeitos políticos. Além disso, enfatiza as relações que essas categorias produzem e propõe considerar, de forma simultânea, identidade e subjetividade, para entender as dinâmicas de poder na diferenciação (Piscitelli, 2008).

Em Brah (2006), a “raça” aparece como um marcador social que não é se separa da diferença social. Nesse sentido, a ressalva da autora é que o racismo não está atrelado inerentemente às pessoas negras, mostrando que tanto negros, como brancos, ainda que de forma oblíqua, experimentam seu gênero, classe e sexualidade através da raça. É nesse sentido que a autora enfatiza que todas as sexualidades aparecem em bases racializadas de poder. O problema mais recorrente que a autora identifica é o essencialismo muito presente no estudo da diferença. Tal fenômeno transcende os limites históricos e culturais em que o conceito se insere, por isso, propõe-se a pensar nas interconexões entre racismo, classe,

gênero, sexualidade ou qualquer outro marcador da diferença, levando em conta a posição dos racismos, um relativo ao outro e os compreendendo em sua totalidade; isto é, levando em consideração as relações e dependências em um contexto histórico.

Esses marcadores de diferença não podem ser vistos de maneira isolada, isto é, não podem ser tratados como “variáveis independentes”, nas palavras da autora (Brah, 2006, p. 351), afinal, a opressão de cada diferença está inscrita na outra e não sobreposta. Nessa perspectiva, a articulação dessas estruturas é um movimento que transforma as configurações das relações, é uma prática que não foca nos “efeitos” das opressões, e sim o modo como estas opressões interagem e produzem as desigualdades. A proposta da autora é trabalhar com a “diferença” como categoria analítica, com o intuito de pensar a “diferença” como experiência, como relação social, como subjetividade e como identidade, perpassada por discursos que a contestam, a reproduzem e/ou a ressignificam.

Essa experiência, segundo a autora, é uma construção cultural, no sentido de que é um processo de significação que produz uma realidade. Isso significa que tomar a experiência como “verdade”, a ignora como uma prática simbólica ou narrativa que produz sentido. Deste modo, é na experiência o lugar da formação do sujeito (Brah, 2006). É, em outras palavras, uma interpretação que demanda uma interpretação. Cabe dizer que a experiência não é uma realidade em si e isso pressupõe entendê-la em contextos específicos, sejam práticas políticas ou culturais cotidianas, seja em algum evento cotidiano. O modo como esses eventos podem se articular, “marca “histórias” coletivas contingentes com novos significados variáveis” (Brah, 2006).

Assim, quando descreve a diferença como relação de poder, Brah (2006) salienta que os modos de diferenciação, como gênero, classe ou racismo, são instituídos de forma estrutural. Assim, esse tipo de diferença denota trajetórias históricas, circunstâncias materiais e práticas culturais que produzem as condições para a construção das identidades de grupo.

Quanto a pensar a subjetividade, Brah (2006) a interpreta como um constante processo que, por sua vez, não é unificado ou fixado. Nessa ótica, o intuito da diferença como subjetividade é explorar, sem determinações simples, a relação entre mudança pessoal e social; ou seja, entender o modo como os processos de formação da subjetividade fazem o sujeito assumir determinadas posições que são produzidas no social. Além disso, subjetividade é a modalidade em que a natureza precária e contraditória do “sujeito-em-processo” (p.371) ganha significado ou é experimentada como identidade. A subjetividade

é significada como tendo um núcleo que, em dado momento, é tido como “eu”, em que a identidade está intimamente ligada às três formas de diferença e é inscrita por experiências construídas na ordem cultural nas relações sociais marcadas pela multiplicidade de posições de sujeito. Sendo assim, a identidade não é única e nem constante, mas muda e assume padrões específicos diante de circunstâncias pessoais, sociais e históricas.

É na experimentação de si mesmo, como “eu”, que o sujeito significa as posições em que está inserido. Assim, a diferença pode ser encarada como efeito de discursos e algumas diferenças, por sua vez, podem ser apresentadas como relacionais e contingentes ou fixas, como é o caso do racismo.

Em outras palavras, a diferença não é sempre um marcador de hierarquia e opressão. Portanto, é uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política (Brah, 2006, p. 374).

Dessa maneira, segundo a autora, toda formação discursiva é um lugar de poder, sendo performado em locais diferentes, como na esfera econômica, política e cultural. É através dessas práticas que se constroem dominantes e dominados, como intersecções de diversos lugares de poder. Por isso as relações sociais continuarão permeadas por opressão se o enfraquecimento de uma fortalecer a outra. A estratégia de combate seria formular táticas para enfrentar todas essas desigualdades, a partir da compreensão de como se articulam.

No contexto brasileiro, Moutinho (2014) enfatiza que a categoria central para pensar as desigualdades de raça e de gênero por meio da interseccionalidade são a figura da mulata e a mestiçagem, sobretudo no campo da Antropologia. Destaca ainda, que se deve tomar cuidado ao analisar a “vítima”, constituída a partir do conflito e da discriminação – método de análise presente na literatura sobre relações raciais dos anos 2000. Entre os marcadores sociais principais, no Brasil, estão raça, gênero, classe e sexualidade, que são categorizados a partir de marcos nacionais, políticos e acadêmicos, segundo a autora, sendo raça o operador das demais formas de diferenciação e desigualdades, quando gênero se articula a ela.

Em um primeiro eixo de análise, Moutinho (2014) critica o erotismo que aparece enquanto categoria, com um “nós nacional”, em autores como Gilberto Freyre e Oliveira Vianna. Diz que é nessa construção de uma nação mestiça que se vê raça, gênero e erotismo sendo categorias articuladas, como um conjunto de valores e representações engendrados que cerceiam, enquanto padrões, a formação da nacionalidade brasileira. A mulata, como símbolo de uma nação mestiça, erótica e sexual, ganha especial atenção quando o foco é

nacionalidade. Corrêa⁴⁵ (1996 apud Moutinho 2014) ressalta que sob a tentativa de articulação entre raça e gênero, não se põe em voga a perspectiva do sujeito mulata, mas sim a construção desta enquanto objeto de discursos médicos, literários e carnavalescos, ou seja, discursos dos “outros”.

No segundo eixo de análise, Moutinho (2014) aponta que o “nós nacional” dá lugar ao “outro social”. Assim, a interseccionalidade, nos Estados nacionais, se desenvolve sob três lógicas: a da repressão, em que se criminaliza a homossexualidade, a prostituição, a infidelidade, os casamentos e o sexo inter-racial não-reconhecidos publicamente, situação em que se ignoram as sexualidades não normativas, como a homossexualidade, os mestiços e suas famílias, construindo uma lógica da defesa social, em que a sexualidade, diz respeito à nação, à saúde pública e à espécie. Já na contemporaneidade, a autora aponta que a interseccionalidade obedece a dinâmicas diversas, como programas, acordos, convenções construídas em articulação com os movimentos sociais, sejam eles negro, LGBT e de mulheres, incluindo as premissas de responsabilidade, reparação e reconhecimento.

O terceiro eixo apontado por Moutinho (2014) recai sobre a necessidade de se refletir sobre o lugar e a perspectiva do sujeito na produção do conhecimento. Neste âmbito, o individual, o coletivo, os sentimentos e a lei se entrecruzam, fazendo transparecer convenções e barreiras das construções social, nacional e subjetiva de um conjunto de categorias entrelaçadas com cor/raça, como homossexualidade, travestilidade, transexualidade, etc. Há uma crescente necessidade de “negociar com a adversidade”, seja na perspectiva médica, ou de programas sociais. É nessa perspectiva que Pelúcio (2011), ao investigar a experiência de travestis que se prostituem, reflete sobre os marcadores raça, articulada a gênero, geração, sexualidade e classe, a dinâmica de sociabilidade e as políticas de prevenção à aids de forma crítica, sobressaltando que algumas políticas que se pretendem igualitárias vem funcionando de forma segregacionista.

Nesse caso, a interseccionalidade aparece como ponto de chegada, ao mesmo tempo em que opera como ponto de partida. Por isso, na presente pesquisa aqui apresentada, justifica-se que a opção foi lidar diretamente com as experiências de mulheres transexuais e travestis negras em suas próprias formulações, interpretações, vivências, produções e reproduções de significados, de discursos, conflitos, barreiras, reivindicações e, não menos importante, histórias do cotidiano, procurando mobilizar as categorias de gênero, raça,

⁴⁵ Corrêa M. Sobre A Invenção da Mulata. *Cadernos Pagu* (6/7), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, 1996, pp. 35-50.

sexualidade, classe e todas as outras diferenças produzidas através de cada processo, de cada discurso e de cada experimentação de si:

A especificidade da experiência de vida de uma pessoa esboçada nas minúcias diárias de relações sociais vividas produz trajetórias que não simplesmente espelham a experiência do grupo. De maneira semelhante, identidades coletivas não são redutíveis à soma das experiências individuais. Identidade coletiva é o processo de significação pelo qual experiências comuns em torno de eixos específicos de diferenciação – classe, casta ou religião – são investidas de significados particulares (Brah, 2006, 371-372).

4. METODOLOGIA

Como já dito, o estudo aqui proposto tem como objetivo verificar e descrever experiências de mulheres transexuais e travestis na cidade de São Paulo, através de uma pesquisa qualitativa, tendo como ponto de partida uma pesquisa quantitativa previamente desenvolvida⁴⁶.

Uma breve descrição dessa abordagem quantitativa é necessária, uma vez que foi a partir desse campo inicial que a pesquisa qualitativa foi formulada, inclusive no que se refere acesso aos interlocutores da pesquisa, que se deu a partir da familiaridade com esse universo dado pela pesquisa anterior. Desta forma, os resultados da pesquisa quantitativa foram o ponto de partida para a formulação e condução deste trabalho.

O levantamento quantitativo realizado (Menezes, 2018a), assim, além de abrir, a partir de seus resultados, as questões para aprofundamento qualitativo, permitiu resolver o problema, nem sempre fácil, do acesso às pessoas, que estivessem dispostas a dar entrevistas e a responder questionários (Becker, 1999). Dada a importância do método quantitativo nessa empreitada, pelo quadro abrangente que propicia, foi pungente a necessidade de uma continuidade da investigação que aprofundasse os pontos que emergiram, sobretudo das respostas espontâneas do levantamento quantitativo, provocando este novo modelo de estudo, que veio a seguir.

Desse modo, considera-se que esta pesquisa qualitativa opera de forma complementar ao nosso ponto de partida, ao permitir responder questões que ficaram em aberto. Conforme Serapioni (2000), a combinação dessas abordagens traz a possibilidade de se obter ótimos resultados, afinal, enquanto a abordagem quantitativa tem validade externa passível de generalizações, a qualitativa traz uma validade interna que focaliza particularidades e subjetividades dos grupos estudados.

4.1. Ponto de partida: pesquisa quantitativa

Uma investigação quantitativa atua em níveis de realidade e tem como objetivo trazer luz a dados, indicadores e tendências observáveis, como ressalta Serapioni (2000).

⁴⁶ Relatório do levantamento quantitativo da pesquisa sobre violências de gênero e de raça sofridas por mulheres transexuais e travestis negras de 2017, realizado no Instituto de Saúde da Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo (Menezes, 2018a).

Essa abordagem atribui valores numéricos às declarações ou observações das respondentes, com o propósito de estudar com método estatístico possíveis relações entre as variáveis e descrever prováveis causas de determinado fenômeno. Conforme pontua o autor, adotam-se procedimentos intersubjetivamente controláveis e aptos a dar fundamento às descobertas e às hipóteses da pesquisa (Delli Zotti, 1997 apud Serapioni, 2000)⁴⁷.

Através de técnicas estatísticas de amostragem, a pesquisa quantitativa permite generalizar seus resultados. A ideia de usá-la é orientar a busca da magnitude de fenômenos sociais, não contemplando o interesse pelas dimensões subjetivas (Serapioni, 2000). No caso desta pesquisa, o levantamento quantitativo aparece como uma pré-sondagem que abriu caminho para novas leituras. O desenvolvimento desse levantamento, por sua vez, já preconizava um posterior levantamento qualitativo, que daria luz a algumas questões pertinentes.

Nesse sentido, para formular os objetivos deste trabalho, partimos desta pesquisa quantitativa desenvolvida (Menezes, 2018a), que por meio de questionário semiestruturado, realizou entrevistas com mulheres trans contatadas previamente no âmbito das ações de campo realizadas em espaços de sociabilidade trans pelo Instituto Cultural Barong⁴⁸, em locais frequentados por pessoas trans e com outras trans indicadas pelas abordadas, como “bola de neve”. O levantamento e a tabulação dos dados foram supervisionados pela pesquisadora científica sênior do Instituto de Saúde da Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo, Regina Mac Dowell Figueiredo⁴⁹ e desenvolvidos no mesmo local. O questionário, apresentado no Apêndice C, abordou detalhadamente o perfil socioeconômico, para em seguida tratar de situações de violência de gênero e racial vividas por este público em diferentes espaços de sua vida, como família, escola, trabalho, sociabilidade, vida afetiva e equipamentos públicos, além de situações específicas relativas à vulnerabilidade sexual e de

⁴⁷ Delli Zotti G. *Introduzione alla Ricerca Sociale: Problemi e Qualche Soluzione*. Angeli, Milão; 1997.

⁴⁸ Organização não governamental (ONG) paulistana que promove saúde e direitos sexuais e reprodutivos e que em 2017 estava desenvolvendo ações educativas e de promoção de testagem de infecções sexualmente transmissíveis (IST), incluindo hepatites, em diversos locais, com apoio da Coordenação de DST/Aids do Município de São Paulo.

⁴⁹ Doutora em Ciências pelo Departamento de Práticas de Saúde da Faculdade de Saúde Pública/USP, Socióloga e Mestre em Antropologia (área de Antropologia da Saúde) pela FFLCH/USP, Pesquisadora Científica Nível VI do Instituto de Saúde da Secretaria de Estado da Saúde de SP, Membro do NEPAIDS - Núcleo de Estudos para a Prevenção da Aids; USP, Articuladora Nacional da REDE CE - Rede Brasileira de Informações e Disponibilização da Contracepção de Emergência, Membro do CLAE - Consórcio Latinoamericano de Anticoncepção de Emergência, Coordenadora de Pesquisas Quantitativas e Qualitativas, Projetos de Intervenção e Treinamentos em Direitos e Saúde Sexual e Reprodutiva, Prevenção de DST/Aids, Educação Sexual, Prevenção ao Abuso de Álcool e Drogas. Como especialista em Metodologia de Educação, Comunicação em Saúde e Comunicação Social já produziu diversos materiais educativos. Contato: reginafigueiredo@uol.com.br.

saúde, incluindo parcerias, uso do preservativo, realização de exames de próstata, vacinação de HPV e hepatite B e situação sorológica para o HIV.

O primeiro contato com o público escolhido deu-se em uma ação do Barong no primeiro semestre de 2017, durante um concurso promovido pela União das Escolas de Samba Paulistas (UESP) que elegeria a Corte Gay do carnaval de São Paulo daquele ano. Nessa ocasião, foram coletados 18 números de telefone para contato diferentes. O questionário previamente semiestruturado seria aplicado posteriormente por telefone com o apoio do Instituto de Saúde que, em parceria com o Instituto Barong, facilitou a aproximação com o público. O segundo contato aconteceu no segundo semestre de 2017 em um evento denominado “Terças Trans”⁵⁰, que ocorreu no Espaço Muss Bar Show, na República, em São Paulo, cujo acesso fora facilitado também pelo Instituto Barong. O acesso a este evento permitiu a coleta de 39 novos possíveis respondentes. Em 2018 foram iniciadas as tentativas de contato para aplicação do questionário, com algumas tentativas exitosas, outras não. Algumas respondentes indicaram outras, além de possibilitarem minha inclusão em grupos ativistas LGBT’s com foco nas trans em redes sociais, que facilitou outros contatos. Com essas indicações, a somatória de contatos que possuía aumentou para 97, entre contatos diretos, contatos por indicação e contatos por redes sociais. Destes, foram entrevistadas 60 pessoas, entre mulheres transexuais, travestis, transformistas e drag queens. As 37 restantes estavam indisponíveis para realizar a entrevista. Além de respostas fechadas e diretas, entre uma resposta e outra, diversas respondentes fizeram comentários adicionais e complementares para o entendimento de suas respostas. Os dados foram tabulados, bem como os comentários foram transcritos. A abrangência e a relevância desses resultados nos motivaram a seu aprofundamento qualitativo, propondo a continuidade da pesquisa por meio da metodologia qualitativa⁵¹.

4.2. Metodologia do estudo: abordagem qualitativa

O resultado do levantamento quantitativo nos levou, assim, às questões trazidas para este segundo estudo, que são de natureza qualitativa, por se tratar de analisar experiências

⁵⁰ Organizada pela produtora trans Patty Delli, em local que varia de endereço nas proximidades da Praça da República e Largo do Arouche.

⁵¹ Os resultados encontram-se no relatório final da pesquisa quantitativa sobre violências de raça e de gênero vividas por mulheres transexuais e travestis negras (Menezes, 2018a), resultando em artigo publicado no Boletim do Instituto de Saúde da Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo, denominado “Transfobia e racismo: articulação de violências nas vivências de trans” (Menezes, 2018b).

vividas pelas mulheres trans, na perspectiva de quem as vive. A pesquisa qualitativa em pauta utiliza como principal ferramenta a técnica de entrevista em profundidade, realizada com cinco mulheres transexuais e travestis, possibilitando o aprofundamento dos relatos de suas histórias de vida, dificuldades e situações de cidadania, inclusive com relação à exposição à violência.

Segundo Serapioni (2000), a investigação qualitativa trabalha com valores, crenças, representações, hábitos, atitudes e opiniões e faz emergir novos aspectos, significados, partilhando da perspectiva do sujeito, analisando o comportamento humano através das subjetividades. É exploratória, descritiva, indutiva, interpretativa e sua realidade é dinâmica.

Becker (1999) explica que uma pesquisa dessa natureza não pode ser explícita sobre o seu método como as pesquisas quantitativas, inclusive por envolver improvisações (Bourdieu, 1997), dadas as circunstâncias e problemas imprevistos que aparecem no campo. Cabe ao pesquisador a tarefa de ler as experiências e significados que serão revelados pelo entrevistado, traduzindo as experiências pessoais para dar forma às histórias de vida (Becker, 1999).

O método da história de vida volta-se mais às propostas do entrevistador do que as do entrevistado, é dirigido a responder as questões da pesquisa. Neste sentido, é muito importante um relato fiel da experiência do sujeito e sua interpretação da realidade em que vive. O pesquisador busca considerar todos os acontecimentos do entrevistado, orientando as perguntas e questionando-o sobre acontecimentos que exigem profundidade. É deste modo que, muitas vezes, é necessário o mecanismo do imprevisto, pois nem sempre o caminho delineado por um roteiro de entrevista dá conta dos problemas que emergem no momento da interação com os pesquisados.

O valor da história da pessoa, atribui uma importância às interpretações que ela faz de sua própria experiência. Assim, Becker (1999, p.103) explica que, para se entender um comportamento tido como “desviante”, por exemplo, é preciso compreender como tal comportamento lhe parecia, isto é, entender os efeitos das estruturas de oportunidade, das subculturas delinquentes, das normas sociais e seu modo de explicação, a partir das próprias perspectivas dos sujeitos envolvidos. Segundo o autor, estudos individuais passam a ser parte de um mosaico, isto é, de um quadro maior em que diferentes fragmentos contribuem para a compreensão de um todo. Nesse sentido, a experiência empírica vivida é observada com as teorias e experiências colhidas por outros autores, de forma a avivar e enriquecer o trabalho.

Becker (1999) afirma que a história de vida dá sentido à noção de processo, embora a interpretação das histórias de vida só seja significativa se a imagem do pesquisador sobre o processo for precisa. Tal precisão da imagem do processo pode ser efetivada pelas histórias de vida, quando bem-feitas, ao descreverem episódios em que as fronteiras entre o individual e o coletivo se forjam e aspectos do “eu” são trazidos à tona. Em outras palavras, a história de vida confere uma base realista a imagem do processo, permitindo a verificação de suposições, organizações e a reorientação de campos outrora estagnados.

É nesse sentido, que as histórias de vida de travestis e mulheres transexuais negras nos permite fazer perguntas sobre a transexualidade e a travestilidade, na experiência brasileira, do ponto de vista das próprias interlocutoras. Como foi citado, os sujeitos deste trabalho foram contatadas por indicação de outras, através do mecanismo “bola de neve” e por meio de grupos de ativistas LGBT’s (de WhatsApp) que possuem foco no segmento T. Além disso, algumas das entrevistadas previamente, pela abordagem quantitativa, se dispuseram a compartilhar suas histórias, agora através de entrevista em profundidade.

A entrevista em profundidade é um meio por onde chegar ao entendimento mais aprofundado do objeto de estudo. Como qualquer material ou dado etnográfico, a entrevista pressupõe que, no campo de pesquisa, se está diante de uma relação entre dois sujeitos, fazendo a pesquisa se constituir em uma forma de comunicação (Sarti, 2003). Essa maneira de fazer pesquisa supõe que não existe realidade social sem significado subjetivo, ao mesmo tempo em que o significado de cada ato é mediado pela realidade objetiva na qual está inserido o sujeito.

A pesquisa é um momento de mediação entre dois universos que se encontram, requerendo sua realização de modo artesanal e paciente (Da Matta, 1978), uma vez que, como em qualquer contato, estão envolvidos sempre os sentimentos e sensações das pessoas no momento do encontro, seja na observação, ou na entrevista presencial ou *online*. Além disso, trata-se de transformar em estranho o que é familiar e em familiar o que é estranho, o que pressupõe um estranhamento, que diz respeito a um distanciamento em relação às referências de sentido do próprio pesquisador (Da Matta, 1978; Velho, 1978; Sarti, 2003). Isso significa que é necessário despir-se de si em um momento quase que de liminaridade e vestir-se do “outro”. Além de transformar o exótico em familiar via o intelecto, o pesquisador precisa “despir-se” de julgamentos sobre este “outro”, fazendo um desligamento emocional de seus próprios valores.

No entanto, sentimentos e emoções advindos da subjetividade e de cargas afetivas emergem como um convidado inesperado no momento do fazer antropológico, diz Da Matta (1978). Isso significa dizer que, junto com o intelecto, as emoções também se ativam nesse tipo de pesquisa, ainda que se deva guardar as emoções para si. É neste sentido que Gilberto Velho (1978) pontua que o envolvimento é parte constituinte da pesquisa e o envolver-se não se constitui em defeito, mas em uma realidade com a qual se tem que lidar, incorporando-a, sem negá-la.

Gilberto Velho (1978) fala, ainda, dos problemas de se estudar realidades com as quais já se tem familiaridade; a familiaridade com uma situação não significa necessariamente conhecê-la; ela pode estar próxima, mas ser desconhecida porque é encoberta justamente pela familiaridade. Então, o processo de descoberta e análise do que se supõe familiar pode ser até mais complicado do que em relação ao que é tido como “exótico” ou estranho, já que agrega conceitos pré-estabelecidos. Estar próximo não significa entender toda a lógica das relações, ainda que a aproximação seja fundamental, até mesmo no processo de conhecimento da vida social do outro.

Nesse sentido, segundo o autor, a realidade é sempre “filtrada” a partir do ponto de vista de quem observa, isto é, do pesquisador. Isso sinaliza que a pesquisa se vale de uma objetividade relativa que é sempre interpretativa e não o retrato do real. A ideia de interpretação, assim, denuncia que a subjetividade do pesquisador sempre está presente na transcrição e análise dos dados, o que é reforçado por Bourdieu (1997).

Bourdieu (1997) nos faz “*Compreender*” que a relação de pesquisa é mais uma relação social, portanto que exerce efeitos. Conhecer esses efeitos pode atenuar a violência simbólica, provocada pela imposição ingênua, no sentido de desconhecer suas implicações, de questões aos pesquisados, ainda que inadvertidamente. Para este autor, o pesquisador deve ter uma escuta ativa e metódica, se disponibilizando e se abrindo às singularidades da história do entrevistado (Bourdieu, 1997).

A entrevista pode também ser um “exercício espiritual”, quando o pesquisador visa o esquecimento de si e faz, ainda que sem intenção direta, uma autoanálise provocada e acompanhada, se reconhecendo na análise do pesquisado, como um espelhamento. Bourdieu (1997) explica que, para uma entrevista, os discursos devem ser antecipados pelo pesquisador, minimizando a distância ele e o sujeito, situando-se no lugar do outro, mas evitando projeções. Conduzir a entrevista desta maneira, dá sentido ao entrevistado, bem como permite, por parte dele, uma autolegitimação.

Nesse sentido, as entrevistas foram precedidas de um roteiro semiestruturado (Apêndice B), contendo perguntas com respostas abertas, permitindo o surgimento de novas perguntas motivadas pelas respostas das entrevistadas, utilizando-se também de alguma improvisação, prevista na situação de pesquisa, para o aprofundamento dos temas. Um dado inteiramente imprevisto no desenho inicial da pesquisa foi o contexto da pandemia do coronavírus que a acometeu o mundo e o Brasil no ano de 2020, dando oportunidade para captar questões estruturais, mas interações cotidianas (Velho, 1978), vividas por essas mulheres.

Das cinco entrevistas, duas foram combinadas através do aplicativo *WhatsApp* e aconteceram em locais públicos e centrais escolhidos pelas entrevistadas, de acordo com as possibilidades de locomoção e segurança. As últimas três entrevistas foram feitas via *online*, devido ao cenário da pandemia da Covid-19, tal como referido, que impossibilitou a locomoção e o contato direto com as entrevistadas.

A experiência da utilização dessas duas modalidades de entrevista, *online* e presencial, permitiram enxergar como as tecnologias também são fundamentais no desenvolvimento da pesquisa etnográfica, no âmbito da impossibilidade de uma experiência presencial, quando se considera questões como segurança, conforto, desinibição, mas também levam à problematização das possibilidades materiais para executá-las, uma vez que algumas mulheres entrevistadas não possuíam acesso pleno a celulares, computadores e/ou a internet para poder responder à pesquisa desta forma.

Todas as entrevistas foram gravadas, sempre com o consentimento prévio das participantes, segundo as normas de ética em pesquisa contidas na resolução nº 510/2016, e posteriormente transcritas, sistematizadas e analisadas em seu conteúdo por abordagem temática, transversalmente⁵². As informações passadas às entrevistadas estão presentes no TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido), disponível no Apêndice A.

A prática da transcrição, por si só, se constituiu um momento importante da sistematização dos dados para a análise. Como uma verdadeira tradução, vinculada à prática da escrita, pode fazer saltar aos olhos do pesquisador, questões importantes, fazendo emergir

⁵² Além da presença da entrevistada, as entrevistas feitas pessoalmente contaram com a presença de Nadja Figueiredo, que acompanhou as últimas etapas do levantamento quantitativo e se propôs a acompanhar essas novas entrevistas, fazendo breves intervenções e servindo como um foco de apoio e conforto no desenvolvimento das conversas.

os eixos temáticos, previstos no roteiro ou não, que foram definidos como eixos analíticos, bem como vinculados e discutidos articuladamente aos resultados do levantamento de dados quantitativos da pesquisa anterior.

5. EXPERIÊNCIAS DE MULHERES TRANSEXUAIS E TRAVESTIS

Como qualquer sujeito político, social e historicamente constituído e como transgressor das normas heterossexuais e binárias de gênero, a pessoa travesti e transexual tem como recorrente a experiência da violência em sua vida, seja ela simbólica, física, verbal, psicológica e institucional. Segundo o levantamento quantitativo realizado com a população trans (Menezes, 2018a), quanto às situações de violência de gênero vividas, 85% afirmaram já ter tido essa experiência em todos os âmbitos da vida (social, família, escola, trabalho, equipamentos públicos, autoridades e polícia) e 74,5% declararam que as formas de defesa frente a essas violências foram principalmente manifestações verbais, enquanto 25,5% recorreram também às físicas. Com relação às violências de raça, embora 71,7% das entrevistadas se autodeclarassem negras, a percepção da violência se deu somente para 31,7%, sendo que nenhuma branca alegou ter sofrido esse tipo de violência. Isso denota que trans negras têm uma maior percepção das violências de gênero, ou seja, por serem transexuais ou travesti, do que de violência racial. Essa será trabalhada ao longo do texto, conforme as experiências forem descritas e analisadas.

Nesse cenário, as trajetórias de vida das protagonistas dessa pesquisa, marcadas pelo lugar transgressor que ocupam, são permeadas por contingências que lhes escapam, às quais respondem de formas diversas, envolvendo obstáculos, dificuldades, assim como transformações no decorrer de suas vivências que são as questões que este trabalho busca compreender.

As histórias de vida ouvidas têm similaridades, no que diz respeito a experiências tanto na infância, quanto na adolescência e na vida adulta, todas permeadas por relações familiares, relações amorosas, relações na escola e no mercado de trabalho, além da vivência de militância, uma das maneiras de combate à recorrente violência em suas vidas. Não somente, todas apresentam questões geradoras de dificuldades, mas, estas emergem sobretudo a partir da manifestação do que as entrevistadas chamam de “feminilidade”.

No referido levantamento quantitativo, através dos comentários espontâneos, foi possível perceber algumas recorrências no que tange ao não respeito ao nome social, à referência pelo nome de registro, ao impedimento de utilização de banheiro feminino em diversos locais, ao tratamento policial, que geralmente é repressivo e desrespeitoso, principalmente com travestis, e à ideia de que a postura e o comportamento de mulheres trans não são adequados e, portanto, são recebidos com violência nos diversos espaços

sociais. Algumas dessas situações também estão presentes nos cotidianos e nas trajetórias de vida das entrevistadas nessa pesquisa qualitativa.

Antes de entrarmos nos eixos temáticos por propriamente ditos, meio dos quais foi feita a análise da experiência das mulheres transexuais e travestis, apresentamos os dados referentes ao perfil das cinco entrevistadas, que permitam situá-las socialmente, explicitando a forma como foram contatadas para a pesquisa, além dos locais das entrevistas. Os nomes atribuídos às entrevistadas são fictícios, para garantir o anonimato:

- ✓ Joana: 55 anos, mulher transexual, autodeclarada parda, cabeleireira, cristã, paraense, moradora de uma ocupação no centro de São Paulo; ativista e presidente do Projeto Séforas, uma ONG que promove a fé religiosa entre pessoas em situação de rua, principalmente mulheres transexuais e travestis. Seu contato veio através de grupos de militância LGBT e a entrevista foi realizada presencialmente no espaço do projeto Séforas, por escolha da entrevistada⁵³.
- ✓ Walquíria: 46 anos, travesti, autodeclarada parda, cabeleireira, paraense e vive no CAE Boraceia (Centro de Acolhida para Pessoas em Convalescência) devido a uma doença. Seu contato também veio através de grupos de militância LGBT. A entrevista foi realizada presencialmente no CAE Boraceia, também por sugestão da entrevistada.⁵⁴
- ✓ Marina: 40 anos, mulher travesti, autodenominada preta, ativista, sócioeducadora e agente de prevenção. Mora no Capão Redondo, zona Sul do município de São Paulo e foi participante do levantamento quantitativo realizado em 2018, e se propôs a compartilhar sua história de vida neste levantamento qualitativo. A entrevista foi realizada via plataforma *online*, devido à pandemia da COVID-19⁵⁵.
- ✓ Bárbara: 27 anos, travesti, autodeclarada preta, ativista, agente de prevenção e também moradora do Capão Redondo, zona sul do município de São Paulo. Faz alguns trabalhos informais como maquiagem e shows, além de receber alguns patrocínios de quando trabalhava como garota de programa. Indicada por Marina, respondeu sua entrevista via *WhatsApp*, devido à falta de acesso aos recursos para realizar o encontro por videoconferência, como computadores ou dados móveis em seu celular, e à pandemia da COVID-19.
- ✓ Bianca: 36 anos, mulher transexual, autodeclarada mulata, ativista local, cabeleireira, modelo e acompanhante de luxo. Mora no bairro do Butantã, zona Oeste do município de São Paulo. Foi participante do levantamento quantitativo realizado em

⁵³ A entrevista foi feita em conjunto com a entrevistadora Nadja Figueiredo, que ajudou com algumas questões.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ “A COVID-19 é uma doença causada pelo coronavírus, denominado SARS-CoV-2, que apresenta um espectro clínico variando de infecções assintomáticas a quadros graves.” (Brasil, [2020a]).

2018 e se propôs a compartilhar sua história de vida no levantamento qualitativo. A entrevista foi realizada via plataforma *online*, devido à pandemia da COVID-19.

Optou-se, neste trabalho, por manter o sigilo das entrevistadas, com seu consentimento, conforme as normas vigentes relativas à ética em pesquisa da resolução nº 510/2016. Com avaliação do CEP (Comitê de Ética em Pesquisa) da UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo), o projeto para este estudo foi aprovado sob o número 0447/2020.

5.1. Momento da identificação da diferença

“Feminina desde os 9 anos de idade” / “Sofri preconceito enquanto ainda era menino afeminado” / “Era um menino muito afeminado” (Menezes, 2018a, p. 15).

Considerando a infância e a adolescência como períodos de formação em que o indivíduo tem sua personalidade moldada, tanto interna quanto externamente, seja pela sociedade ou pela família, através de valores que lhe são transmitidos, é frequente a percepção, às vezes desde muito cedo, de alguma vivência particular ou alguma diferença, seja um incômodo, uma frustração, um gosto e etc., alheia ao que se inclui na ideia de “formação”, mas que marca a experiência de vida dessas mulheres:

Com 4 e 7 anos tentaram estuprá-la; com 14 anos seu tio tentou estuprá-la; com 17 anos foi ameaçada; com 33 anos deram um "boa noite Cinderela" e a estupraram (Menezes, 2018a, p.16).

Muitas vezes, também expostas precocemente a vulnerabilidades sexuais, ainda que não sejam expressas pelas entrevistadas como determinantes para a decisão de ser ou não uma “dissidente sexual”, essa exposição revela a busca e mesmo a performance de uma “feminilidade” as faz vulneráveis, por estar socialmente associada a uma transgressão à ordem sexual, sendo encarada como um pedido ou uma solicitação para submissão e/ou subjugações e violações do corpo e da identidade da pessoa em formação.

Nas experiências das entrevistadas é recorrente a memória da infância e da adolescência como momentos de percepção da diferença, bem como de dificuldades que começam a ser enfrentadas. Todas as entrevistadas, se remeteram aos momentos iniciais da vida, para explicar o momento da percepção ou da aproximação com o que chamam de *feminilidade*, ainda que identificadas em seu entorno familiar e social como meninos, pela presença de genitais masculinos

A feminilidade funciona como o pilar central das identidades travesti e transexual femininas que, ao ser reivindicada, provoca reações das mais diversas nas pessoas do seu entorno, principalmente familiar. No levantamento quantitativo, observou-se que, entre as entrevistadas, a porcentagem tanto de travestis, como de transexuais que se denominam femininas é de 93,3% (Menezes, 2018b). Neste sentido, o perceber-se *feminina* é parte fundante e fundamental da percepção da diferença nos primeiros períodos de vida dessas mulheres.

Importante notar que muitas vezes iniciam precocemente a vida sexual, considerando-se os padrões sociais vigentes. Como se observou no levantamento quantitativo (Menezes, 2018a), mais da metade das travestis afirmou ter tido sua primeira relação sexual antes dos 14 anos (60,0%). Da mesma forma, essas mulheres enfrentam a violência sexual, que ocorreu com 42,9% das transexuais vítimas desse tipo de violência na infância e para 50,0% das travestis na adolescência.

Para explicar o primeiro contato com a sua diferença, uma das entrevistadas recorre à lembrança de sua mãe que lhe entregou a pastores para curá-la, aos 13 anos:

[...]minha mãe me protegia. Eu não conseguia me perceber, nem ver alguma coisa a mais, além daquilo que ela me permitia. Aos 13 anos ela me entregou pra um pastor cuidar de mim, me criar, né... terminar de me criar, na igreja evangélica. Então cê imagina que aí sua mente fecha totalmente. Aí eu fiquei voltada simplesmente pra religião, e o meu eu estava na caixinha (Joana).

E complementa:

[...]desde criança as pessoas sempre falavam ou sempre faziam observação na minha questão feminina. Que eu era mais feminina, que eu era mariquinha, o pessoal na época me chamava de mariquinha, né? Então sempre me tratavam de uma forma diferente. E a minha mãe também percebia isso, porque ela me separava, ela me reservava, ela cuidava de mim separadamente, ela tinha medo das outras pessoas em relação a mim... (Joana – grifo meu).

É possível perceber como a proteção familiar, bem como a prática do isolamento e da segregação aparece como forma de repressão e enquadramento da personalidade e da identidade, denotando que o contato pela educação familiar com a religião abriu espaço para o sentimento de culpa, fazendo com que Joana não pudesse *se perceber*, isto é, se entender e se construir, livremente, enquanto indivíduo. Além disso, a humilhação sofrida, através da percepção de uma feminilidade que não poderia existir daquele modo, naquele corpo, é notável. Essa percepção vem imbuída de ofensas e negações, como “*mariquinha*” etc., e endossadas pela negação fruto dos discursos religiosos, muito bem evidenciados por Simões e Facchini (2013) e MacRae (1983).

O contato para além do mundo familiar coincide, no caso de Joana, com o afastamento também do mundo religioso no qual estava imersa. Tudo se passou em meio à saída da igreja, aos 19 anos. Até esse momento, *tudo era pecado*:

Saí com 19 anos da igreja... então foi com 19 anos que eu comecei a perceber as coisas, a brigar comigo mesma, a tentar me resolver, me aceitar. E agora tinha um porém: tudo era pecado. Imagina o que é você se afastar da igreja com 19 anos e perceber isso? E perceber que você não podia ser... se assumir o que você era na realidade, e até porque você não sabia... eu não sabia quem eu era na realidade (Joana).

Isso mostra que sua experiência de identificação com seu gênero se dá de forma “tardia”. A construção de sua autonomia e de sua autoafirmação, a partir da emancipação da família e da igreja, se mostra um processo doloroso e confuso. A percepção de si como mulher lhe vem em um processo lento de apropriação do *seu eu*. Ainda assim, apesar das dificuldades enfrentadas na relação com sua mãe, que negava sua identidade, ela tem um cuidado e um afeto evidentes ao se remeter a sua mãe, expressando que a considera alguém importante em sua vida.

Walquíria, por outro lado, não se remete diretamente à infância, porém explica que seu processo de identificação perpassou a identidade homossexual como antecessora. Isto é, ser *gay* aparece como um trânsito de identidades até que se solidifique a autopercepção como travesti ou transexual:

Eu me sinto travesti mesmo. E foi um processo, não foi assim totalmente que eu me identifiquei como travesti... eu não me sentia como gay, né? Então foi um processo mesmo, sabe? Até tomar hormônio, tudo... me descobrir, na verdade, ver como eu ia me sentir, está entendendo? [...]Então eu me sinto como travesti mesmo, nem como transexual (Walquíria).

Ela assim, revela que a identidade *gay* fez parte do processo, bem como a diferença entre ser travesti e ser transexual. Ela se refere a ser travesti, no masculino, “um travesti”, demonstrando a distância que tem com a militância T, que defende o tratamento feminino. Isso também pode ser explicado por sua origem e geração: Walquíria tem 47 anos e vem de Belém do Pará para São Paulo, sem instrução.

Assim como Joana, Walquíria se remete à adolescência, mais precisamente aos 15 anos, como um momento de mudança:

Eu comecei a fazer mudança, a tomar hormônios com 15 anos. Fui me hormonizando, me descobrindo, né? (Walquíria).

Por sua vez, as Joana e Marina refletem a adolescência como momento de se identificar como *gay*. Daí a importância da afirmação da identidade homossexual (Fry, MacRae, 1985) como caminho a uma travestilidade propriamente dita.

De forma mais direta e detalhada, Marina explica que, na infância, a percepção de sua feminilidade veio de uma externalidade, a partir da primeira travesti de que tem lembrança:

E a primeira identificação que eu tive de uma pessoa que me chamou a atenção e que me trouxe uma imagem que me agradou, foi essa pessoa. É tanto que nesse caminho - e isso eu conto porque tenho essa recordação, mesmo sendo tão nova, com 5, 6 anos de idade - e a minha mãe também relata a mesma situação - essa pessoa olhou pra mim, eu olhei pra essa pessoa e ela falou assim: "você é linda, viu?". E ela falou linda e não lindo (Marina).

Ela conta que, já nessa época, cultivava cabelos compridos, como sendo a primeira e mais forte menção à feminilidade, ou pelo menos, ao início dela. Essa manifestação de feminilidade foi cortada pelo pai:

Meu cabelo era sempre do tamanho do seu, ou maior do que o seu. Sempre, a vida inteira, desde pequeno. De vez em quando meu pai se revoltava, ia lá e raspava tudo (Marina).

A repressão aqui aparece de forma mais evidente, vinda diretamente, de início, da família, que associa a feminilidade a algo negativo para um corpo biologicamente masculino:

E também eu tenho recordação de quando a gente brincava em casa, de algumas formas, eu sempre me posicionava como o ser feminino, então eu amarrava cobertor na cintura, como se fosse saia. Aquelas saias de época, sabe? Que eram bem armadas. Amarrava toalha na cabeça... essas são as recordações de infância e tenra infância de algo que remetesse ao feminino. São essas as recordações que eu tenho (Marina).

Então, essa feminilidade se constrói desde cedo, a partir das experimentações concretas do *ser feminino*, isto é, através da imitação do gênero feminino por meio de vestimentas, brincadeiras *de menina*, como cabelos compridos, etc. A construção da travesti aparece como um processo interno e externo, perpassando, obrigatoriamente pelo ensejo feminino do que Fry (1982) vai chamar de papel de gênero; neste caso, aquele atribuído às mulheres.

Com 10 anos, Marina conta para a família que beijou outro menino na escola. Aos 12, começa a se travestir. Porém, explica que, apesar de ser visto como um menino *gay* e sustentar isso por um período, nunca sentiu que essa era a sua identidade. É importante que essa identidade *gay* aparece e se manifesta anteriormente, como dito. Bárbara, de forma similar, também se remete ao período de “identidade *gay*” como antecessora de sua travestilização, mas com um adendo: também era *Drag Queen*:

[...] eu também sou Drag Queen. E desde quando eu comecei a me montar, eu sempre gostei muito sabe, daquela imagem da Brunessa, né? Mas até então, eu já tinha noção de que eu era um menino gay e tal, mas eu gostava muito de me ver como Brunessa. Só que [...] em 2014, mais ou menos, eu comecei a perceber que

eu tava gostando mais de ficar de Brunessa, tava me dedicando mais a Brunessa do que ao Bruno (Bárbara – grifo meu).

Assim, a arte e a manifestação *drag* aparece aqui como parte da travessia para a identificação de Bárbara como travesti, utilizando o entretenimento para expressar e se afeiçoar à sua identidade em construção, até chegar à consolidação de ser uma pessoa travesti, por meio de sua *montação* numa figura feminina. Ela explica que, quando se *montava*, tentava ficar ao máximo possível como a personagem que criava, como forma de prazer e realização de finalmente ser ela mesma.

Para Bianca, o momento de percepção da diferença é alocado na infância, especificamente aos 4 anos de idade, quando pede à mãe uma boneca Barbie de presente. Isso faz com que traga consigo um posterior sentimento de culpa, que se revela na solicitação de que a mãe que não contasse a ninguém sobre o seu pedido.

Só que naquele momento eu já... não que eu sabia, mas eu vi que tinha alguma coisa que, naquela época, seria "errado": um menino pedir uma boneca pra mãe. Então, eu lembro, no momento em que eu pedi essa boneca, eu falava pra ela assim ó: "mas não conta pra ninguém não!", [...] "me dá uma boneca, mas não conta pra ninguém!", porque eu sabia que tinha esse preconceito já naquela época. [...] Eu sempre brinquei com brincadeiras femininas. Sempre brinquei com mulheres, e toda brincadeira que eu participava, eu sempre queria ser a parte feminina. Eu sempre queria ser a mamãe, eu sempre queria ser a empregada, eu sempre queria ser alguma coisa que não fosse da parte masculina, entendeu? Quando eu brincava de escolinha, eu era a professora. Então, sempre era assim (Bianca).

Nessa situação, é possível pensar, a partir de uma proposição *queer* (Foucault, 1988; Butler, 1999; Miskolci, 2006; Pereira, 2015, et al), o modo como a aproximação com a feminilidade vai transcender as imposições sociais de gênero, ao mesmo tempo em que reprime o sujeito submerso nas normatizações, a partir da inscrição do gênero no corpo ao nascer. Brinquedos, por exemplo, são, socialmente, feitos para meninas ou para meninos. A esse respeito, Bianca apresenta um relato muito próximo ao de Marina, ainda que não compartilhem do mesmo cotidiano. Há em ambas a negação do masculino imposto, apesar da intervenção dos pais no sentido de moldar a identidade de gênero, que perpassa a imposição familiar:

Então, é como toda mãe, né? Quando é um menininho, aí fala: "não, você é um menino, você não pode ter boneca. Vê se você quer um carrinho...", essas coisas. Mas ela não me julgou. Ela acabou não me julgando, porque eu sempre tive trejeitos femininos quando eu era criança, né? Então, ela já sabia do que estaria por vir... então, naquele momento, ela só não queria adiantar muito as coisas (Bianca).

Esse relato evidencia não só a tentativa da mãe de Bianca de contornar a situação, tentando impor como brinquedo o carrinho, para quem na época considerava ser seu “filho”

- ainda que carregasse trejeitos e aparência efeminada -, como também, denota o modo como essa entrevistada enxerga a atitude de sua mãe. É possível perceber que seu afeto pela mãe não cessou, muito embora tenha sofrido repressão por parte dessa mãe, que a tenta *fazer esquecer, fazer melhorar, provocar uma mudança*, para que ela adequasse seu gênero ao sexo de origem, ainda que ficasse claro a vergonha de Bianca em se ver como “menino” no espelho:

E tinha um momento dessa olhada no espelho que eu tinha vergonha de mim. Eu olhava com vergonha, porque eu tava vendo um menino. Me olhando. Pelo espelho. E eu ficava com a aquela vergonha. (Bianca).

Bianca também relata que aos 16 anos *se assumiu* como um menino gay, embora a vergonha associada a imagem que via no espelho e que não condizia com sua *alma feminina* permanecesse; ou, nas palavras usadas por Joana, sua imagem lhe causava um sentimento negativo que era negligenciado pela mãe. Isso ressalta o descompasso evidente entre o que se vê e o que se sente, evidenciando uma batalha interna.

5.2. As relações familiares, relações afetivo-sexuais e moradia

Relações familiares: família é só sangue?

As relações familiares e a realidade de inadequações que se constrói neste âmbito são responsáveis, em grande parte, pela constituição da identidade e do psiquismo dos sujeitos trans. No levantamento quantitativo, 70% afirmam ter necessitado sair da casa da família, que ocorreu para 16,7% até os 14 anos; neste caso eram todas negras, representando 22,6% deste grupo (Menezes, 2018a). Essas saídas, que vão desde a busca por privacidade ou liberdade até a expulsão de casa, tem por consequência uma maior exposição às violências, pela falta de proteção familiar. Isso fez com que muitas trans recorram a amigos, a parceiros afetivos ou até colegas de trabalho, quando não contam com o apoio da família.

Assim, verifica-se que o processo de consolidação de identidade da travesti ou da transexual feminina perpassa por uma aceitação e uma afirmação que é interna e externa a si. Embora Joana fosse bastante *feminina*, sua mãe acreditava em uma “cura divina” para a filha; isto é, na adequação de seus comportamentos e ideias à forma como é socialmente concebido seu sexo biológico. A visão de “cura” pode ser associada à visão de doença que tanto assolou identidades homossexuais (Fry e MacRae, 1985) e continua assolando as identidades transgêneros.

Joana, quando explica sobre a negação de sua mãe, ainda que fosse bastante evidente a sua *feminilidade*, define a sua aceitação ao “padrão” pelo cansaço. Isto é, tenta-se de todas as maneiras - inclusive a cura através do divino - negar a sua transexualidade até um momento de um esgotamento. Ao mesmo tempo, denota uma maior aceitabilidade por sua família com relação a sua irmã lésbica, que também se enquadra na categoria de “dissidência sexual”:

[...] até porque, anterior a mim, eu tenho uma irmã lésbica... que ninguém fez absolutamente nada por ela. Tipo assim, soltavam ela pra ir brincar de bola, soltavam ela pras atividades dela. E como ela era assim bem, como eu posso dizer, bem ‘machuda’, então ela não teve problemas. Nenhum! De aceitação... (Joana).

Nesse sentido, para a família de Joana, pesa mais o fato de um corpo biologicamente masculino abdicar de uma masculinidade, do que o fato de sua irmã abdicar da feminilidade para reivindicar uma masculinidade lésbica no comportamento sexual, que não é “congruente” com o seu corpo biológico. Isso denota uma aversão à transexualidade por parte da família, mais do que à homossexualidade; ao mesmo tempo que a “machuda” (sapatão) vem rodeada de expectativas externas masculinas (Fry e MacRae, 1985).

Nas relações de Marina, por sua vez, a figura da mãe como sua defensora é mais transparente, embora denote uma certa resistência do pai, que a respeita, mas não a aceita. Ela justifica a não aceitação com base na origem e geração: seus pais são nordestinos e idosos; explica, ainda, que nunca foi expulsa da casa dos pais e saiu por conta própria. Porém, ao retornar, após 8 anos vivendo fora e já ter feito a sua transição de gênero, precisou “destransicionar” para que pudesse viver com os pais novamente:

Então, eu passei um ano dentro da casa deles, que foi o tempo enquanto eu construía a minha casa. Eu destransicionei, [...], eu voltei a ter a imagem de um menino, por conta de que eu estava dentro da casa dos meus pais e meu pai não aceitava a figura feminina, a imagem feminina e, por este motivo, eu destransicionei. Durante um ano, eu passei essa fase de destransição e acabei construindo a minha casa, e quando terminou a construção, eu entrei pra dentro da minha casa e, a partir desse momento, eu voltei a ser quem eu sou. Quem eu sempre fui, na verdade. (Joana).

Apesar da não expulsão de casa, a violência parental da negação da liberdade e da própria imagem da filha, provocou uma escolha orientada. Voltar para casa implicou saber da condição de *voltar a ser um menino*, apesar de isso ser uma violência contra a sua identidade trans, que só era possível fora da casa da família. Esse caso incide na negação, por parte do pai, de quem a filha era de fato e de como ela se apresentava visualmente, bem como no apoio à imagem masculina que criou da filha, através da imposição de gênero baseado no sexo biológico.

Segundo Marina, a imagem da travesti é impactante e, por isso, decide aceitar e se “destransicionar” no período que estava de volta à casa dos pais. Mas isso significa, para muitas, uma exclusão e uma falta de apoio que pode ter consequências decisivas, como o abandono escolar, a dificuldade de se preparar para o trabalho, além da autodesvalorização, com a degradação psicológica do sujeito que se diz travesti ou transexual.

Bárbara, que já não convivia com a presença da mãe desde os 11 anos, saiu da casa do pai, com quem tinha uma relação conturbada, e passou a morar com a avó evangélica, para ter uma liberdade maior. Mesmo com certa liberdade no que se refere à identidade de gênero, ela inicia uma série de discussões com a avó, associadas principalmente ao fato de seguir o Candomblé como religião. Isso levou à intervenção de seu pai, que a expulsou da casa da avó. A intolerância neste caso se expressou no campo religioso.

Para ela, o maior medo era a renegação por parte da família. E isso fica nítido quando diz que as opiniões da avó, com quem morou por um tempo, do pai e dos irmãos eram muito importantes para ela. Ela explica que, em um momento de fragilidade após sua expulsão, conseguiu a estabilidade de um lugar para morar, que impactou no processo de construção de sua identidade como travesti. Ao contar para a avó que é *trans* para *apaziguar* a situação, procura se afastar da imagem de marginalidade que se associa à travesti para diminuir o impacto da revelação:

Minha vó falou que ela não entendia muito essa questão. Eu tive que me identificar como uma mulher trans pra minha avó, meio que pra "apaziguar". Eu tô colocando uma 'aspas' aqui, pra "apaziguar" essa imagem marginalizada da travesti. Hoje em dia eu tenho orgulho de dizer que eu sou uma travesti, mas antes eu tinha muito receio de falar que eu sou travesti, por saber que as pessoas iriam olhar pra mim de uma forma como se fosse uma marginal, né? [...]E aí a gente conversou... conversei com a minha vó, pedi pra ela não abrir isso pro meu pai. Eu esperei meu pai ir pra Sergipe pra eu, sabe, começar a andar com [...] roupas ditas femininas (Bárbara).

Seu relato demonstra como a imagem do que é ser travesti está associada a algo negativo, que é introjetada pela família, mais negativa do que aquela associada à transexualidade, por escancarar visivelmente a reivindicação do *feminino*. A repressão aparece para Bárbara como um casulo, enquanto a ausência do pai (que se muda de Estado) aparece como oportunidade para assumir a sua identidade. Entretanto, ainda que reivindicasse uma identificação feminina, sua família permanece tratando-a no masculino, o que, segundo ela, é uma das maiores barreiras que enfrenta. As pessoas têm dificuldade para entender a travesti, que reivindica, de forma gritante, o *feminino*, conforme pontua Gomes (2012), sendo o processo de autoidentificação dificilmente entendido pelos outros, que lhe atribuem a identidade tradicional, aquela associada ao sexo biológico.

Bianca, quando fala da família, revela uma faceta que as outras não fizeram menção: o reflexo de ser uma dissidente sexual sobre a vida das pessoas ao seu redor. Um exemplo nítido é o modo como seu irmão era tratado na escola e os efeitos desse tratamento:

Ele era muito zoadado na escola, por eu ser trans... viado, gay, na época. Então, todo mundo via aquilo e já julgava. Xingava ele, falava que ele tinha sangue de barata por ter um irmão viado. E foi até que num certo momento, ele enfiou uma arma na minha cara pra me matar. E minha mãe entrou na frente falando: "não, peraí, não é assim". Aí, ele deu um showzinho assim. Eu sei que num certo momento, ficou tão difícil pra minha mãe que o jeito que ela teve foi me expulsar de casa. Então, aos 17 anos eu saí de casa. Ela jogou minhas roupas no meio do quintal lá e falou: "meu, não dá, eu vou ter que escolher entre você e o seu irmão". O problema é que eu era de menor. Eu tinha 16. Na época eu já tava saindo dos 16 anos, pros 17 anos. E ele era 4 anos mais velho que eu. Então ele tinha uns 19, 20 anos (Bianca).

Para a mãe de Bianca, a agressão e a ameaça do filho mais velho não foram tão impactantes a ponto de mandá-lo embora, escolhendo expulsar sua filha mais nova e menor de idade – à época, ou, como concebia, o “filho, gay e afeminado”. A expulsão de Bianca (“filho” mais novo) revela a dificuldade, numa postura conservadora, de reconhecimento da identidade dissidente, algo, nessa perspectiva, mais negativo que qualquer agressão ou uma ameaça de morte.

Importante ressaltar que, segundo o relato da entrevistada, nos dias atuais, o irmão a trata com *orgulho*, pois reconhece as dificuldades que a irmã precisou enfrentar em uma idade precoce; chegou mesmo posteriormente a precisar dela para abrigá-lo em sua casa. Apesar de tudo, ela comenta sobre seus familiares com ternura e afeto e agradece muito à mãe, pois, em suas palavras, *ela a fez mulher que é hoje*, no sentido de fazê-la enfrentar a situação difícil em que viveu, que lhe deu a oportunidade de demonstrar seu valor, reconhecido hoje inclusive pelo irmão que a agredia. Esse agradecimento, que revela uma lógica sacrificial, denota, ao mesmo tempo, o apego familiar muito forte da entrevistada, dado o valor atribuído à família. E não somente Bianca revela isso, como todas as outras. Em todos os relatos, é pulsante a importância de se manter um contato com a família, seja por suporte - ainda que, a partir da violência, seja por apoio emocional ou por simples convenção. Também é nítida a questão de que, por conta da expulsão de casa, a fase correspondente à adolescência em nossa sociedade é pulada, diante da exigência do enfrentamento de várias situações e dificuldades de forma precoce, o que não implica em revolta pelo sofrimento, mas, como salientado, no agradecimento pela possibilidade de mostrar seu valor à família.

Relações afetivo-sexuais e moradia

Das cinco entrevistadas desta pesquisa, apenas uma tem casa própria e está próxima aos pais, dividindo o mesmo quintal, como é o caso de Marina. O restante paga aluguel para morar ou está em alguma outra situação de instabilidade, reflexo, não só da necessidade de uma privacidade ou liberdade maior em relação à família de origem, seja para relacionamento amorosos, seja para exercer a própria transexualidade ou travestismo, como também pela necessidade ou obrigação de se desvincular da família por motivos variados, inclusive violências.

Nesse sentido, é recorrente que mulheres transexuais e travestis vivam longe dos pais e da família, sozinhas ou em casa de amigos(as), ou em situações de altíssima vulnerabilidade, como nas ruas dos centros urbanos, por exemplo. Muitas vezes, essa condição é explícita: das entrevistadas no levantamento quantitativo, 23,3% já viveram em situação de rua, principalmente as transexuais, que correspondem a 36,7% (Menezes, 2018a).

Casar, morar com o parceiro, ou relacionar-se afetivamente sem coabitação, são situações que todas as entrevistadas também têm em comum e que são marcos cruciais para seus próprios processos de percepção de si, autoaceitação e autoafirmação; parcerias que se configuram como possibilidades de apoio emocional, afetivo e psicológico, mas também de violências verbais, físicas, psicológicas ou simbólicas, tal como já havia sido observado no mesmo estudo de 2018.

“O namorado, usuário de cocaína, fica agressivo e a ameaça de morte (com faca). Se utiliza do argumento de que se ela não ficar com ele, depois dele ter sido ‘caçoado’ pelos amigos por ter ficado com ela, ele iria matá-la (terror psicológico)”. (Menezes, 2018a, p. 15).

Joana, que hoje mora em uma ocupação, passou 18 anos *casada*, como se autodefinia, e foi vítima de machismo pelo marido, mostrando que essa ocorrência não se dá apenas com mulheres cisgêneros, mas também atinge as trans. Ela explica que sua relação era heterossexual e que, nesse modelo, os homens sempre querem comandar. Perguntada sobre sua posição frente ao feminismo, Joana diz que é militante apenas da causa das trans, explicitando a separação entre os dois movimentos, embora delineando que a preocupação com o machismo se coloca como um ponto em comum entre ambos.

Em outros momentos, ela afirma que já morou sozinha, mas sempre enfrentou problemas de convivência, inclusive quando morava com seu ex-marido, que pertencia a outra cultura:

Com o africano, por exemplo, em algum momento, ele disse que iria me agredir, porque eu descobri uma sacanagem dele e ele disse que iria me agredir. A sorte foi que ele me avisou. Aí eu disse assim: “Me agrida! Agrida!”. (Joana)

Esse relato mostra que Joana tem uma certa altivez na resposta às violências impostas em seus relacionamentos amorosos. Ela reforça sempre, em sua fala, uma reação, uma maneira de se impor e de exigir respeito. No entanto, parece comum que a violência apareça nas parcerias afetivo-sexuais, assim como o recurso à desqualificação e desvalorização frente à condição de transexual ou travesti das parceiras. Isso explicita a violência transfóbica mesmo entre casais em que um dos cônjuges é uma mulher trans.

Durante seu período em São Paulo, Walquíria morou na casa de amigos ou pagando aluguel. Vive no Centro de Acolhida Especial (CAE) Boracéia há dois anos e assim permanece, por necessitar de cuidados especiais de saúde, devido a uma trombose que a acometeu e que lhe custou a amputação de uma perna. O CAE (São Paulo, c2013) funciona como apoio a um público vulnerável que não possui apoio familiar.

De Belém do Pará para São Paulo, mais uma vítima do êxodo travesti, ela já foi casada e enfrentou problemas com a família de seu ex-marido por ser trans, bem como de sua própria família que não a apoiou. Reitera em suas falas o abandono do marido, que vivia em outro estado enquanto estavam casados, deixando-a constantemente sozinha. É possível enxergar, em seus relatos, os efeitos do abandono afetivo, pela família e pelo parceiro, o que a leva a recorrer às políticas públicas da prefeitura local e a alguns amigos, os mesmos que a trouxeram para São Paulo e a envolveram na prostituição.

Marina, que construiu sua casa nos fundos do terreno dos pais, explica que foi casada por 8 anos, período que considera crucial para a descoberta de si e a consolidação de suas próprias expectativas no que tange à sua identidade trans. Para ela, este período de parceria foi, portanto, um período de libertação e de aceitação e adequação à própria transição de maneira mais radical, sendo interrompido apenas quando necessitou voltar à casa dos pais. Nesse retorno teve que se submeter ao abandono de tudo o que havia conquistado na sua corporalidade, como o cabelo comprido e as indumentárias femininas, tudo isso na tentativa de voltar a ser um “menino” por respeito ao pai.

Para Bárbara, o momento ápice de sua identificação trans se deu a partir do contato com um homem com quem se relacionou em meio à dúvida de ser ou não ser trans:

[...]eu conheci esse cara e a gente começou a conversar, trocar uma ideia pelo WhatsApp. Só que até então eu dei o nome de Bruna pra ele, né? Nem foi Brunessa, eu dei o nome de Bruna. E aí, ele marcou de me encontrar. Ele morava na zona leste e até então eu tava começando a me identificar, mas tipo assim, pra

mim, eu tava bem confuso. Eu tava com aquela coisa na minha cabeça: sou ou não sou? (Bárbara).

Após muita relutância, se deu o encontro com esse rapaz, embora ainda tivesse dúvidas sobre como se identificar. No fim, decidiu adotar sua nova identidade trans, embora, logo em seguida tenha se decepcionado com a relação, ressaltando a desvalorização que sofreu do companheiro por ela ser uma trans:

Depois que eles têm a primeira relação sexual, assim, eles mudam com a gente. E aí eu me decepcionei muito com ele, eu fiquei bem depressiva assim, me tranquei dentro de casa. Eu fiquei três dias trancada dentro de casa, né? E minha vó estranhou, porque eu não morava com a minha vó, mas comia na casa da minha vó, né... (Bárbara).

Essa situação foi o motivo para que Bárbara revelasse sua identidade de gênero para sua avó, lembrando a tristeza, o abalo psicológico e a situação *decadente*, segundo suas próprias palavras, em que se encontrou após ficar trancada em casa por três dias, seguidos ao rompimento com este parceiro.

Desta maneira, as relações afetivo-sexuais das transexuais e travestis se mostram bastante permeadas pelo estigma de sua condição e também da objetificação sexual, geralmente, advinda da forma como homens cisgêneros que lidam com essa parceria. Isso surte efeitos negativos, degradando a saúde mental, além de reforçar o estigma de promiscuidade atribuído a essa população.

Além dessa relação, Bárbara também foi casada, algo comum a todas as entrevistadas. Essa união, no entanto, durou muito pouco. Mas, como ela mesmo afirma, foi o suficiente para que ela entendesse como funciona a relação heterossexual entre um homem cisgênero e uma travesti, embora ela tenha abrigado este parceiro em sua própria casa:

[...] nos 4 primeiros dias, foi uma maravilha, e aí depois foi só ladeira abaixo. Até o ponto do último dia que ele morou dentro da minha casa e quase me matou. Porque, ele tava acostumado a eu ser submissa a ele, e quando eu comecei a bater de frente com ele, ele não gostou, e aí ele falou que ia embora de casa, só que dessa vez eu não me importei. E aí ele acabou ficando revoltado, e pegou faca pra e matar. A minha sorte foi a minha vizinha, né? Foi ela que chamou a polícia. A polícia veio, levou ele, enfim, é isso (Bárbara).

O machismo fica nítido também nesse relato, evidenciando que também atinge mulheres transexuais e travestis. Essa lógica se opera da mesma maneira que entre os casais cisgêneros (Fry, 1982; MacRae, 1983), mas com o agravante de uma transfobia. A subjugação e tentativa de submeter aparece como algo comum e pungente, o que demonstra a importância da necessidade de proteção das trans pelo Estado, frente à violência doméstica.

Bianca, por sua vez, conheceu o ex-marido aos 19 anos e permaneceu casada por 7 anos. Esse período, como afirma, foi decisivo para a sua transição de gênero. Da mesma

forma que Walquíria, enfrentou problemas, principalmente com a família do então marido cisgênero; família da qual, num primeiro momento, tiveram que ocultar a relação:

E eu falava pra ele: "olha, eu acho que a primeira pessoa que você tem que contar, não importa se seu pai não vai saber, se sua irmã não vai saber... mas eu acho que a mãe é a primeira que você tem que chegar e sentar com ela, e conversar!". Foi aí que depois de um tempo ele acabou contando pra ela e ela falou assim: "olha, vamos esperar o seu pai descobrir!" (Bianca).

A sua fala para com o parceiro, à época em que ainda era namorado, revela o lugar da figura da mãe no universo trans, já mencionado, supondo a mesma atitude do parceiro, tal qual ela própria manifestava em relação à sua própria mãe. Ela relata o momento e a reação do pai de seu parceiro quando descobriu que seu filho se relacionava com ela:

[o pai do ex-marido:] "Mas isso aqui é um homem!", aí ela [a mãe do ex-marido] falou assim: "é, é um homem..., mas não é que é bonita mesmo?". Tipo, ela tentou fazer com que ele não tivesse aquele baque que ele teve, né? Mas não adiantou, ele acabou tendo (Bianca).

Na tentativa de amenizar a situação para o ex-sogra que demonstrou preconceito, a ex-sogra a declara como “bonita”, enquanto este, por vergonha, acaba impedindo que o restante da família tivesse conhecimento sobre o relacionamento do filho com uma trans. Ela valorizou o fato da ex-sogra a achar bonita, atitude que acreditou funcionar como um caminho de aceitação e forma de estabelecer uma boa relação. Porém, se mostrou compassiva no trato com a agressão vinda do ex-sogra:

Tipo assim, ele falou: "beleza, eu não aceito, mas eu vou ter que respeitar". Mas, tipo assim, ele me xingou por um tempo, com palavras bem homofóbicas, tal, mas, como eu sempre... poxa, naquela época eu tinha 26 anos, eu já tinha sofrido muita coisa, então falei: "meu, na boa? Isso é uma maneira do seu pai aceitar, então deixa como tá... se é o jeito dele aceitar assim, com o tempo ele vai melhorando!" (Bianca).

Tal como ela esperava, já no final de seu relacionamento, o sogro passou a respeitar a relação, ainda que não a aceitasse em sua casa. Segundo ela, o sogro já cobrava “*nossa, ela não vai me ligar no Natal pra me dar feliz Natal? Ela não vai me ligar no Ano Novo?*”. Isso revela como Bianca tentava lidar com os problemas de preconceito de forma complacente, além de denotar um grande afeto aos parentes do parceiro. Seu ex-marido, por sua vez, manteve uma boa relação e a ajudou mesmo após a separação, pagando o seu aluguel. Até hoje ela demonstra sentimentos por ele, preservando a aliança de casamento que usava, e ainda permanece *solteira*. Enfatiza que, após a separação, passou a ter uma *garra* maior para viver, para cuidar de si, embora diversos problemas psicológicos e financeiros a tenham acometido.

5.3. Escola, trabalho, vida social

Outros âmbitos importantes, que são inevitáveis enquanto influência da formulação da identidade das pessoas travestis e transexuais femininas, são: a escola, o trabalho, e tudo o que advém da vida em sociedade. A exclusão nesses espaços sociais causa sintomas negativos muito característicos na vida de qualquer pessoa; porém, na vida de travestis e transexuais, os estigmas se reforçam nesse momento, fazendo-as evadir da escola e ocupar cargos em empregos informais ou subempregos, com salários baixos e grandes cargas de trabalho. O levantamento quantitativo realizado em 2018 (Menezes, 2018a) mostra que 53,3% das respondentes estudou somente do Ensino Fundamental ao Ensino Médio, a ocupação de 33,3% é a de cabeleireira ou maquiadora, 41,7% recebe de 1 a 2 salários mínimos e 31,7% atua na prostituição.

Escola e estudos

No que tange o espaço da escola, Joana direciona seu relato diretamente à faculdade. Talvez, por este ser o momento que a marcou e empoderou enquanto pessoa. Explica que cursou três anos do curso de Administração, em uma faculdade particular, embora não tenha terminado o curso. Lá, começou a se expor e se aproximar da militância LGBT. Também desenvolveu um senso de comunidade e de coletividade, se sensibilizando para causas sociais e se articulando a movimentos importantes em Belém do Pará. Joana reforça a ideia de que a visibilidade de sua condição trans lhe trouxe possibilidades maiores, inclusive a aproximação com Luiz Mott, importante articulador do *Grupo Gay da Bahia* e referência de estudiosos do movimento homossexual brasileiro, como Edward MacRae (1983).

Marina, que parou de estudar, em um primeiro momento, aos 13 ou 14 anos, explica que seu tamanho físico, com sua alta estatura e grande porte, e as pessoas com quem andava na escola eram indicativos da proteção que possuía contra violências e discriminação. Diferentemente, quando voltou a estudar, aos 21 anos, enfrentou problemas na finalização de seus estudos:

[...]quando eu estava quase que concluindo o segundo ano, eu fui avisada dentro da sala de aula, por um rapaz que eu tinha um contato mais próximo, que lá fora, na porta da escola, estavam se programando pra jogar gasolina em mim e botar fogo (Marina).

A intenção de queimar viva uma pessoa demonstra a dimensão da agressividade dirigida às pessoas trans. Essa atitude simboliza um “castigo social” ou “sanções sociais” às dissidências sexuais, como diz MacRae (2018), imbuídas de uma violência extrema. A

rejeição da feminilidade trans ultrapassa, em muito, os limites dos castigos comuns atribuídos a outras condições transgressoras, caracterizando-se por uma forma particular de crueldade e sadismo, associando-a à abominável queima das bruxas medievais. Nessa situação, a ajuda e a salvação recebida por Marina vieram de alguém que tinha algo em comum com a ela: um professor gay.

Isso demonstra que a possibilidade de ajuda e enfrentamento da opressão vivida são maiores quando se está frente a um inimigo em comum. É, nesse momento, que a opressão ativa um senso de empatia e comunidade como “motor” para a entrada na militância política LGBT, atitude infelizmente não adotada pela maioria das trans, que, por enfrentarem a discriminação e violências, acabam evadindo os estudos.

Apenas muitos anos depois, em 2015, ela volta a estudar, quando tinha 35 anos, por incentivo do projeto TransCidadania⁵⁶:

[...]Jeu voltei pra concluir que foi quando eu entrei pro programa Transcidadania que, inclusive, a minha história é contada pelo programa Transcidadania, porque na época ele ainda era um projeto piloto. Tanto que na minha formatura, eu dancei a valsa com o prefeito da época, que era o prefeito Haddad. Ele foi o meu padrinho de formatura na época (Marina).

Bárbara, por sua vez, relata que não enfrentou muitos problemas na escola, pois sempre foi ativa e imponente: *nunca fui de levar desaforo pra casa*. Mas, o que mais destaca desse período de vida é fato de que, por volta dos 11 anos, na quinta série, ter começado a ter mais liberdade de circulação e de *viver a vida*, como diz:

Da quinta série em diante, foi quando, né, um ano antes minha mãe foi embora de casa, e aí minha vida virou uma confusão. E aí eu comecei a viver a minha vida com 11 anos, né? O primeiro rolê [passeio, volta, festa] que eu fiz eu tinha 11 anos. O primeiro gole de bebida que eu bebi, eu tinha 11 anos (Bárbara).

Após um período, devido à ausência da mãe, abandonou os estudos e sua vida vira uma *confusão*, sem rotina ou regularidade. É notável que a fase da infância e da pré-adolescência da Bárbara foi pulada, influenciando no âmbito escolar e no contato precoce

⁵⁶ O TransCidadania é um programa da Prefeitura de São Paulo criado em 2015 à época da gestão do Prefeito Fernando Haddad, vinculado à Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania; instituído por meio do Decreto nº 55.874 de 29 de janeiro de 2015 (São Paulo, 2015) e ampliado pelo Decreto Nº 58.227 de 16 de maio de 2018, já da gestão do Prefeito Bruno Covas, voltado às transexuais e travestis de baixa renda, se destina a promover direitos humanos, autonomia financeira, estimular a escolaridade, qualificação profissional e inserção no mercado de trabalho das travestis, das mulheres transexuais e dos homens trans em situação de vulnerabilidade social, bem como a humanização dos serviços públicos prestados pelo município a essas pessoas.

com o mundo social de outras faixas etárias, como o contato com o uso de bebidas alcoólicas. Bárbara atribui à traição de seu pai o principal motivo pelo qual sua mãe saiu de casa.

Bárbara, portanto, só voltou a estudar com o apoio do projeto TransCidadania, após a sua *transição* e contato com Marina, que é sua colega. Segundo Bárbara, foi essa companheira que a incentivou a entrar neste programa, em 2016. Porém, ela abandonou novamente a escola, *por questões psicológicas* causadas pelos efeitos colaterais da hormonização e, por isso, foi desligada do programa, embora ressalte a importância deste programa em sua vida, que, entre tantas coisas, lhe proporcionou inclusive o auxílio de um salário mínimo, enquanto o frequentou:

[...]o Transcidadania foi uma peça fundamental na minha vida. E é importante até hoje. Porque o Transcidadania me ajudou muito a me entender, a me conhecer, a me empoderar, sabe? De colocar na minha cabeça: "gata, você pode estar no lugar que você quiser, basta você querer, entendeu? E estar ali, e ir atrás do seu negócio. Se você quiser tá numa escola, você vai tá numa escola. Se você quiser tá dentro de uma empresa, você vai tá dentro dessa empresa" e é assim, e é isso (Bárbara).

É interessante salientar o sucesso deste programa, fundamental na vida de várias pessoas trans, no sentido de reconhecimento de sua condição e do apoio, inclusive financeiro, além da expansão da rede contatos, que tem por consequência, um aumento de possibilidades em suas vidas, ao mesmo tempo em que reforça a importância de grupos voltados à questão da identidade, das vulnerabilidades e do empoderamento. O TransCidadania faz parte da extensão de programas políticos voltados às travestis e transexuais que, a partir dos anos 1990 a 2000, pautaram o empoderamento e o protagonismo político deste público (Carrara e Carvalho, 2013).

Bianca relatou ter se assumido como um menino gay aos 16 anos, enquanto fazia o Ensino Médio. Fala de algumas chacotas que enfrentou no início, mas enfatiza que não sofreu tanto preconceito na escola, descrevendo memórias muito positivas desse período:

E eu era tão querido na escola, que todo mundo se juntou pra fazer vaquinha pra eu ir pro Playcenter, porque minha mãe não tinha dinheiro, né? E todo mundo! Pegou um real de cada um: "não, mãe...", na época Amauri, né? "o Amauri vai! O Amauri tem que ir!", porque agitava a escola, sabe? Eu era, tipo, aquela pessoa que sempre, qualquer projeto, qualquer dança, tipo, dia de folclore, dia de festa junina, eu era o padre, sabe? Aquele padre gay, viado... dia de folclore, eu dançava 'bate forte o tambor', com as meninas, então assim, eu sempre fui muito querido na escola (Bianca).

Apesar dos problemas, ela faz questão de recordar desse período de forma positiva. Lembrar sobre seu processo de maneira positiva parece que lhe dá força, tanto que reitera, bem como as outras entrevistadas, sobre a postura de imposição de respeito que tinha:

[...]Tipo, as pessoas que eu já vi que aconteceu [alguma violência] eram pessoas de enfrentar. Uma pessoa que sabia que não ia ganhar, entendeu? E eu sempre tive esse respeito. "Se você não me aceita, eu te respeito por não me aceitar!", entendeu? "só não encosta a mão em mim". (Bianca).

Bianca, então, reforça a ideia de que a violência, algumas vezes, está associada à postura e comportamento da vítima, destacando que devido à sua atitude, sempre teve o respeito das pessoas nos lugares que frequentou. Essa atitude, embora culpabilize de certa forma a vítima da transfobia, remetendo o respeito ou não à própria atitude das trans, tem o sentido de uma “dica” de comportamento sugerida pela entrevistada para esse grupo.

Trabalho

Joana, bem como Walquíria, Marina e Bianca, trabalha como cabeleireira há 25 anos e divide o seu tempo com o Projeto Séforas. Este projeto é uma entidade direcionada a apoiar e abrir portas para mulheres transexuais e travestis, inclusive através da fé religiosa, fornecendo alimentação para pessoas em situação de rua. Ela explica que buscou o CRD (Centro de Referência e Defesa da Diversidade)⁵⁷ como apoio para fazer as refeições do projeto.

Porém, antes disso, já havia trabalhado em empresas multinacionais, em Belém do Pará, e na TELESP (Telecomunicações de São Paulo S/A), quando chegou a São Paulo, onde passou por concurso público. Posteriormente, também trabalhou no Hospital da Beneficência Portuguesa, aonde teve alguns contratempos:

[...]Jo meu chefe me chamou e disse que eu não podia trabalhar daquele jeito feminino... [pausa] mas eu sou assim, meu amor! Eu não posso mudar, não posso forçar uma barra pra querer ser homem, quando eu nunca vou estar encaixada em um outro sistema, porque eu não sou isso. Eu sou transgressora desse sistema! (Joana).

É possível enxergar como a feminilidade trans é negada também no espaço de trabalho, como reflexo e extensão da sociedade em geral. As regras nestes locais são as mesmas e um corpo biologicamente masculino não pode transgredir a norma, performando uma feminilidade que não lhe é adequada. É possível perceber a expectativa da entrevistada, ao vir de Belém do Pará para São Paulo, que representava a vinda para uma *cidade grande*,

⁵⁷ CRD, criado em 2008, é um equipamento social gerido pela ONG (Organização não governamental) *Grupo Pela Vidda* (Valorização, integração e Dignidade do Doente de aids) e supervisionada pela Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (Smads), fazendo parte de um conjunto de políticas públicas voltadas à população LGBT. (Barbosa, 2010; Agencia Aids, 2019).

onde pudesse não enfrentar preconceitos por ser travesti. Isso é reforçado pelo Dossiê da ANTRA (2020), que denomina este deslocamento de “êxodo travesti”⁵⁸.

Enquanto trabalhou na TELESP, sua postura ativa e potente revela o enfrentamento que teve que fazer, fundamental nesses locais de trabalho, mesmo que diante de um preconceito velado:

E eu tive que falar pra ele: “a minha imagem e o meu comportamento são meus, e isso não interfere na minha capacidade de prestar o serviço, e muito bem feito, pra empresa. Então é bom você rever os seus conceitos, até porque dentro dos corredores falam que você tem vida dupla. Então todo mundo sabe lá embaixo sabe que você é gay ou bissexual. Então se você tá preocupado com imagem da empresa, a sua já tá queimada! Agora comigo, porque sou sua subordinada, você pode fazer o que quiser. Pode tomar a atitude que quiser, mas nada vai tirar a minha competência. Eu sei que eu sou competente para o cargo que fui contratada.”, e foi aí que eu me determinei a não mais trabalhar em empresa (Joana).

Essa experiência nos remete ao modelo igualitário definido por Peter Fry (1982): do homem que pratica sexo com homens sem chamar atenção, a quem este autor denomina “entendido”. Modelo também evidenciado por Néstor Perlongher (1987), em “O Negócio do Michê”, em que retrata homens que fazem sexo com homens, mas que afirmam que não deixam de ser “homens”, nem performarem alguma feminilidade. A consequência direta desse modelo, conforme se percebe, é a exclusão das pessoas trans do mercado de trabalho, bem como a inserção massiva dessas pessoas em empregos informais ou subempregos, dada a inadequação atribuída à performatividade feminina em um corpo biologicamente masculino, a não-aceitação radical do que se considera fora do lugar, reiterada em âmbitos diversos da vida social. Mesmo ocupando empregos informais, essas pessoas também enfrentem problemas de inserção:

Mas eu tive problemas em salão de beleza também. Teve dona de salão que disse que não contratava travesti pra trabalhar. Aí eu dizia: “mas você não contrata mesmo, ao pé da letra”. Aí ela disse: “não, eu não contrato porque as travestis vêm com roupa muita escandalosa, muito apertada, muito justa...”, aí eu disse: “olha, não é porque uma travesti é puta, que todas tem que ser, entendeu? Nós somos uma comunidade. Assim como existe uma comunidade de mulheres, onde tem mulher puta, dona de casa, etc., tem todo tipo de mulher, assim a nossa comunidade também, tem travesti de todo tipo”. E tem a travesti religiosa também! (Joana).

O relato de Joana, além de evidenciar que os problemas de exclusão perpassam todas as camadas do mercado de trabalho, desmistifica a identificação da pessoa travesti com a “puta”, ressaltando também a possibilidade de ser uma pessoa religiosa. Joana faz essa

⁵⁸ O êxodo travesti é o processo de migração por que passam pessoas trans que se reivindicam femininas, normalmente para grandes centros e muitas vezes de forma indesejada, em busca de autoconhecimento, liberdade, construção de suas identidades e de oportunidades, seja no mercado do sexo ou não.

afirmação embora se saiba que a moral religiosa-cristã, em conjunto com outras esferas, molde o pensamento e classifique historicamente a homossexualidade e a transexualidade como doenças e, portanto, como “desvios” a serem combatidos (MacRae, 1983).

Marina, assim como Joana, é cabeleireira e, como Bárbara, é maquiadora, embora atue também em outros serviços, como o de saúde e o serviço social. Ela explica que trabalha em CTA (Centro de Testagem e Aconselhamento com Prevenção às IST, HIV/aids), atuando com jovens e adolescentes, e também como sócioeducadora no CRD, já mencionado por Joana. O CTA⁵⁹ foi o principal meio para o início de seu ativismo político e enriquecimento de seu conhecimento.

Além disso, já trabalhou com festas e eventos por sete anos e fez vários shows como *Drag Queen*. Afirmo que daí veio também a sua ascensão dentro da comunidade LGBT. Atuar em festas e eventos faz parte, assim como outros trabalhos, de um estereótipo que produz “empregos trans”. Neste cenário, como cabeleireira, ela diz que nunca enfrentou problemas, mesmo dentro de locais considerados *de risco*; isto é, em favelas e periferias consideradas perigosas e onde há grande índice de criminalidade. Explica que nesses locais, o respeito a ela era imposto pelos comandos da comunidade:

Eu tive duas ocasiões com dois rapazes diferentes que não me conheciam, não sabiam da minha história e não sabiam porquê que eu estava ali, e não fui eu que fui atrás dos comandos da comunidade. Contaram pra eles e eles vieram[...], trouxeram os rapazes e me perguntaram o que eu queria que fosse feito com eles. Eu falei que não queria que fosse feito nada, e eu só queria que eles não precisassem vir a porta do meu trabalho [...] porque se a minha imagem os incomodava, a imagem deles pra mim não era nada. Aí eles me pediram desculpa, e de vez em quando, alguém passa e me pergunta: "e aí Marina, tá tudo bem?", [aí ela responde]: "Oi, tá tudo bem, beleza!". (Marina).

Nesse sentido, Marina afirma que a questão da visibilidade lhe trouxe alguns contratempos, mas também lhe trouxe proteção, mostrando que seu cotidiano é permeado por incertezas, mas que, sem dúvida, as possibilidades de trabalho não se extinguem. Durante a pandemia da Covid-19, ela precisou sair para trabalhar uma vez por semana, em horário reduzido, no centro de assistência social. Além disso, saía para comprar mantimentos e outros produtos básicos, tanto para seus pais que são idosos, como para si mesma. Teve suspeita de estar com o vírus da Covid-19, porém, seus resultados deram negativo.

⁵⁹ CTA (Centro de Testagem e Aconselhamento com Prevenção às IST, HIV/aids) aparece como uma das primeiras respostas à epidemia do HIV/aids ao final dos anos 1980. Desde então teve alguns aprimoramentos e são importantes nas estratégias para a promoção de equidade de acesso ao aconselhamento e ao diagnóstico do HIV, bem como das hepatites B, C, sífilis e outras IST (Brasil, 2017a).

Ao contar sobre seus trabalhos formais, Bárbara afirma que, em todos os que conseguia, precisava conviver com homens cisgênero e heterossexuais, o que a deixava desconfortável, ainda que fosse geralmente vista como um menino *gay* afeminado – pois ainda não havia passado pela transição de gênero, embora já estivesse tomando hormônios para se *feminilizar*. Em seus relatos, é possível ver sua recusa da masculinidade que lhe era atribuída, enquanto atuou nesses locais: [...] *e aí me colocavam nesse lugar junto com eles, pra carregar peso, pra almoçar com eles, pra me trocar com eles, e isso me deixava muito estressada. E aí, eu fiquei desanimada total, e não ia.*

Isso justifica a grande evasão, ou nem sequer a entrada, das mulheres transexuais e travestis do mercado de trabalho formal. Bárbara afirma que, em determinados locais em que trabalhou, não compartilhava das ideias daqueles homens que eram predominantemente machistas, e relata também como era excluída do grupo:

Eu olhava pra cara deles, tipo, querendo tacar o prato de comida na cara deles, sabe? Complicado... ou tinha uns que não queria tá do meu lado. Às vezes eu tava num lugar e eles não chegavam nesse lugar pra não ter contato, enfim (Bárbara).

A recusa de proximidade consigo vem tanto por divergência de ideias e princípios, como por preconceitos desses homens, diante do que consideram abjeto (Butler, 1999; Pelúcio, 2007), isto é, corpos que não importam e que transcendem a “normalidade” de gênero, ao mesmo tempo em que demarcam as fronteiras do normal. Bárbara pontua essa rejeição ainda que, segundo ela, tais preconceitos não se restringiam a eles:

Então eles jogavam muita piada. Mulher cis, é... os caras nem tanto, mas as mulheres cis eram praticamente minhas inimigas, sabe? Não queriam me dar informação nenhuma, eu era nova no cargo, e eu não tinha experiência. Aí não queriam me dar informação. Ah, era complicado, mas enfim, isso me ajudou a desanimar. Aí eu parei de querer tentar, né? (Bárbara).

A hostilidade à feminilidade de uma pessoa dissidente de gênero advinda de homens e de mulheres cisgênero salienta como, mesmo em ambientes de mercado de trabalho, o ódio, a negação e a recusa das pessoas trans ultrapassam os limites da ética profissional. Em outras palavras, não importa o local, a violência contra essas pessoas sempre aparece.

Bárbara relata que, em 2018, Marina, sua colega, apareceu novamente para ajudá-la, sendo a ponte para a sua inserção no CTA:

Ela me chamou, e falou que tavam precisando de uma agente de prevenção na região da Marina, que só tinha ela aqui na região do Capão Redondo. E aí, a Marina me indicou, eles me chamaram pra fazer a entrevista, eu fui lá, e fui chamada pra fazer parte da equipe de agente de prevenção. (Bárbara).

A partir de então, passou a trabalhar como agente de prevenção do CTA Santo Amaro, onde se sente confortável em cumprir sua função. O contato com a colega, conforme

salienta, foi fundamental, proporcionando uma oportunidade de uma melhor perspectiva de vida. No período da pandemia, ela passou a trabalhar fazendo ações de prevenção em casa. Participou de comerciais no Mês da Diversidade LGBT e fez outros trabalhos com fotografia. Tem sobrevivido com a renda desses trabalhos e o auxílio emergencial⁶⁰ do Governo Federal, ofertado nesse período de pandemia.

Bianca, em um primeiro momento de sua trajetória, após ser expulsa de casa, recorre a amigos, para amparo. Ela conta que uma amiga travesti a acolheu em sua casa. Porém, a dificuldade para encontrar um emprego formal que aceitasse um *menino gay afeminado* e menor de idade era muito grande. Mesmo os empregos que não exigiam muita escolaridade ou instrução a rejeitavam. Por isso, sua amiga acabou tendo que despejá-la, momento em que foi amparada pela irmã e retornou para a casa da mãe, com quem ficaria por seis meses.

Foi aí que eu consegui um emprego no McDonald's[...]. Foi aí que eu peguei e falei: "não, vamos fazer o seguinte: agora eu tô com emprego, eu tenho uma outra amiga minha que tá morando sozinha e precisa de uma pessoa pra morar junto com ela, então vou morar com ela." (Bianca).

Na falta da família e do Estado, parece comum, entre as entrevistadas, recorrer a pessoas amigas que podem ajudá-las, bem como, recorrer a trabalhos informais, principalmente salões de beleza e prostituição. Bianca é acompanhante de luxo⁶¹, cabeleireira e modelo, mas também já trabalhou em casas noturnas pelo centro de São Paulo como *Drag Queen*. Ela revela que, quando se comportava como um *menino gay* e trabalhava no McDonald's como jovem aprendiz, o que aconteceu por 9 meses, foi vítima de preconceito por parte de um cliente:

Eu era incumbida [de] em dia de chuva, levar as pessoas de guarda-chuva até o carro delas. E quando eu queria levar o rapaz, né, ele já: "ó, num quero viado encostando em mim não, não precisa me levar não!", sabe? Como se eu fosse pegar ele, sei lá, como se eu fosse voar em cima dele, beijar, sei lá, num sei. Ele começou a ser ignorante comigo, porque não queria que levasse ele até o carro (Bianca).

Aqui se expressa a ideia de que por ser *gay*, seu desejo sexual é direcionado para qualquer homem cisgênero, bem como a intenção de assédio, numa expectativa preconceituosa de que desejaria cortejá-lo, numa hiper sexualização da pessoa *gay*. Induz à noção de que homossexuais masculinos/*gays* não têm senso de convivência.

⁶⁰ É um auxílio de emergência, no valor de R\$ 600,00 proposto e aprovado pelo Congresso Nacional e sancionado pela Presidência da República para garantir uma renda mínima às pessoas em situação mais vulnerável durante a pandemia (Brasil, [2020b]).

⁶¹ Um tipo de prostituição voltada a pessoas com poder aquisitivo maior, como empresários, políticos, etc.

Após sua transição, ela tentou trabalho em salão de cabeleireiros, quando a vaga disponível lhe foi negada:

Agora há pouco tempo, não faz nem muito tempo. Acho que faz duas semanas isso, onde eu perguntei se tinha a vaga do emprego que tava anunciado para mulheres: "procuramos cabeleireiras...", né? Num falou se era uma cabeleireira trans ou cis. "Com experiência tal, tal", e eu coloquei: "ainda está precisando?", né? Aí a mulher colocou assim: "de onde que você é? De que bairro você é e qual a sua idade?". Aí depois ela colocou... num demorou muito, ela colocou assim: "ah, mas desculpa, a gente só tá precisando de pessoas do sexo feminino" (Bianca).

O seu relato revela a evitação das pessoas trans, inclusive no mercado de trabalho informal e considerado feminino, bem como o próprio embotamento de sua identidade feminina. Ao referir-se a “sexo feminino”, a pessoa contratante endossa o discurso biologizante sobre o que é ser mulher, ideia arraigada no senso comum.

Bianca também já possuiu um salão de beleza, que teve que fechar devido a problemas pessoais advindos de uma depressão, e de crises de ansiedade frente ao contato com pessoas. Mesmo enquanto trabalhou em seu salão, enfrentou problemas com crianças e adolescentes da localidade:

[...]eles passavam, me xingavam, já tacaram pedra no meu salão, mas foi tudo resolvido. O legal que eu resolvi com a família. Fui na escola, conversei com a diretora e todos - eu acho que eram uns 15 mais ou menos, que passavam todo dia no meu portão, na minha porta - e os 15 pararam na minha porta e vieram pedir desculpa pra mim. E, depois disso, viraram os meus melhores amigos, sabe? [...] uma vez, eu lembro que eu até mostrei... foi até na época da Dandara, [...], que eu falei assim: "olha..." eu chamei todos, pensa? Meu salão era um ovo. Os 15 sentados no chão, eu falei assim olha: "vou mostrar um vídeo pra vocês agora!", e eu mostrei. E os meninos ficaram assustados. Eu falei: "o que vocês acham que aconteceu?", "ah, ela deve ter batido em alguém", "ah, ela deve ter arrancado o marido de alguém...", essas coisas. Eu falei: "não, sabe por quê? Da mesma forma que vocês me julgaram aquela época que vocês passavam aqui, ela tá sendo julgada por isso! E vocês acham certo? E ela acabou morrendo por causa disso. Você acha certo ela morrer por isso?", os meninos se assustaram, falaram: "nossa!", nem eles acreditaram (Bianca).

O seu relato mostra, tal como ocorreu no caso de Dandara Kethlen⁶², a atitude de seus agressores de “apedrejarem” uma pessoa por ser transexual ou travesti. Essa ideia está associada à atribuição de “um pecado”, um castigo religioso contra os depravados que deve, por isso, ser julgado e punido em público. Nessa situação, Bianca, também salienta a importância de responder com altivez e *ensinar com paciência*, quando é possível, convertendo seus pensamentos através do conhecimento e do exemplo dela mesma. Em seu tempo livre, ela também declara se dedicar aos trabalhos, seja como cabeleireira, como

⁶² Em fevereiro de 2017, a travesti cearense Dandara Kethlen, de 42 anos, foi assassinada brutalmente, ganhando repercussão pelo mundo. Dandara levou chutes, pauladas e foi espancada até ser morta a tiros em plena luz do dia em uma rua de Fortaleza. (Martinelli, 2019a).

acompanhante de luxo ou como alguma outra ocupação temporária que lhe aparece. Explica que nesta dedicação aproveita de sua *beleza*, visando se promover e conseguir mais renda.

No período de pandemia de COVID-19, devido a suas condições socioeconômicas, não pôde parar de trabalhar. Como cabeleireira tem atuado normalmente e, enquanto garota de programa de luxo, relata que a frequência de trabalhos diminuiu bastante, devido ao medo dos clientes de se infectarem, embora não tenham cessado.

Analisando as entrevistadas, observa-se que, em geral, a esfera do trabalho está intrinsecamente conectada aos seguintes fatores: à falta de acesso ao mercado de trabalho formal; à falta de acesso à educação formal; à submissão aos estereótipos profissionais, como a ser cabeleireiro(a), por exemplo; e, não menos importante, à aproximação de trabalhos associados ao mundo das transformações estéticas, seja de performatividade, expressão e imagem pessoais, como *drags*, maquiadoras, cabeleireiras e etc.. Esse último tipo lhes proporciona encontro com o que almejam ser, ao que precisam aprender sobre estética, e remetem à valorização do corpo por meio de tecnologias.

Vida social

A vida social é a esfera aonde o maior número de violências acontecem, mas também é o lugar da solidificação das redes de contato, do enfrentamento das dificuldades, do aprendizado frente às adversidades e, não menos importante, da consolidação do ser, enquanto identidade trans.

Joana relata a violência que sofreu em Belém, na saída de uma danceteria, que associa à sua imagem feminina:

Esse meu amigo gostava de moleque, de criança, tipo 11, 12 anos. E aí, ele mexeu com um menino. Nós estávamos bem na esquina... esse menino foi até a outra esquina e tinham uns amigos dele lá, ele falou pros amigos que o “viado” tinha mexido com ele, e aí os caras tomaram as dores e vieram atrás. Só que quando ele viu os caras vindo, ele correu, e aí, quando os caras chegaram perto de mim, o moleque disse: “ela tava com ele”, e aí eles vieram pra cima de mim (Joana).

Neste relato, ela conta que foi agredida por 30 pessoas nessa ocasião e que quase morreu. É notável que tanto a questão de ser *viado* quanto a questão de ter sido uma criança a vítima do assédio por parte de um amigo pesaram em conjunto. Não importou, para os agressores, quem tinha mexido com o adolescente, mas sim a crença de que alguém precisava ser punido. Assim, na falta do amigo que andava com Joana, ela mesma seria a vítima da agressão, atribuindo-lhe *a priori* uma cumplicidade.

Esse relato se aproxima da história de Marina, que, durante o almoço do trabalho como cabeleireira, há 15 anos atrás, foi agredida brutalmente por seis rapazes, alguns deles com pedaços de pau, em um parque, à luz do dia, enquanto caminhava com sua amiga:

Eu tentei correr, como ela também tentou correr. Ela conseguiu, eu caí. Eles me deram uma paulada na cabeça, eu caí no barranco. [...]Quando eu desci o barranco, eu tentei me firmar. E aí eu tive o rompimento da patela, com exposição de ossatura, com exposição de músculo e outras coisas. Então eu quebrei a perna, minha perna virou ao contrário. Meu pé veio parar cá em cima no meu quadril. E aí eu apanhei de pau. Eu levei muita paulada na cabeça... tive uma amnésia pós-traumática e eu me recordo de ter colocado muito sangue pra fora. [...]Tentei ir me arrastando, encontrei um cara, pedi socorro pra esse cara, e aí sofri uma nova agressão[...]. Esse cara sacou uma arma e falou assim: "você quer que eu faça você parar de sofrer?", como se ele quisesse dizer pra mim: "você quer que eu te dê um tiro pra você não sofrer mais?", e aí eu entrei em desespero. [...]Me recordo de um menino que me ajudou a me levantar, que era uma criança, criança mesmo, que foi buscar socorro pra mim (Marina).

Após isso, Marina conta que ficou 15 dias em estado de coma, cinco dias em amnésia pós-traumática e seis meses se recuperando da perna quebrada. A consequência direta dessa agressão foi o medo de sair na rua, de ser agredida novamente, além de outros resquícios psicológicos que não cessaram. Esse relato é prova de que, não importa como, aonde, em que horário uma trans esteja, a violência sempre pode surgir de alguma maneira.

Bárbara também pontua uma experiência de agressão pública, alegando que sofreu um ataque de um casal na rua, quando voltava para casa, e que *tomou uma paulada com prego no pé*. Ao ser atendida em uma UPA (Unidade de Pronto Atendimento), relatou que, por não ter o documento de identificação com o nome social retificado, passou por uma situação constrangedora quando foi chamada pela enfermeira pelo nome civil, levando seu irmão, em solidariedade, a se passar por ela, quando visivelmente não era o real paciente.

Esse episódio evidencia a importância da retificação do nome civil em documentos pessoais. Atualmente regulamentado pela Corregedoria no CNJ (Conselho Nacional de Justiça), através do provimento nº 73, de 28 de junho de 2018, a alteração de nome e gênero na certidão de nascimento e demais documentos é possível em qualquer cartório brasileiro (Conselho Nacional de Justiça, 2018). Esse procedimento deixou de ser jurídico e passou a ser administrativo, após decisão do STF (Supremo Tribunal Federal) de 2018.

Nas entrevistas, a retificação do nome aparece como uma forma de, supostamente, promover o respeito à identidade e ao gênero das trans. Isso reforça que o respeito pode ser motivado pela força da lei e pela obrigação, o que incentiva a procura dessa regulamentação por este público, conforme relata Marina:

[...]eu retifiquei o meu nome em 2016. Ainda quando era um processo jurídico, não era como hoje. Hoje você vai no cartório e num estalar de dedos você consegue retificar. Na minha época não[...]. Você tinha que mandar fotos, com mais de oito anos; você tinha que conseguir quatro cartas de quatro pessoas diferentes que relatassem um pouco das vivências que teve com você, pra poder respaldar a sua originalidade; do porquê você está pedindo a retificação do nome. E fora todo o processo judicial... ter que ir conversar com o juiz e ter que ir acompanhado de advogado. Anterior à quando eu fiz, ainda tinha que ter um laudo psiquiátrico pra que você conseguisse. Quando eu iniciei ainda pediam (Marina).

Ela complementa, informando que teve um laudo psiquiátrico, fornecido por uma amiga psicanalista e ex-coordenadora de um CTA. Esse laudo foi possível devido a essa rede de contatos que foi sendo consolidada, conforme a sua inserção em diversos espaços sociais. O TransCidadania, por sua vez, aparece como pilar central desta inserção e incentivo a retificação de seu nome oficial, uma vez que o projeto arcou com o custo dos documentos e até dos advogados necessários à época para a mudança para o nome social. Isso revela a importância da articulação em diferentes espaços sociais e, em especial aos específicos às populações LGBT, bem como, denota a relevância de programas advindos de políticas públicas, não somente para o apoio das trans em situação de vulnerabilidade, como também, para o incentivo à afirmação de suas identidades.

Para Walquíria, que é cabeleireira, porém, sua trajetória não foi facilitada da mesma maneira nos ambientes sociais em que conviveu. Ela explica que enfrentou problemas de transfobia com o dono do salão em que trabalhava, mas, segundo seu relato, que os superou rapidamente. Também a sua vida escolar, foi vivida sob muitos preconceitos, embora, do mesmo modo, relate que isso não tenha lhe alimentado sentimentos de rancor, sem entrar em detalhes sobre os episódios vivenciados.

5.4. Prostituição

Considerando o trabalho (independentemente de ser ou não a principal atividade), 31,7% atuam na prostituição (Menezes, 2018a, p.2).

Dados da ANTRA (2020b), por sua vez, revelam que 90% das travestis e mulheres transexuais utilizam a prostituição como fonte de renda, recorrendo ao trabalho sexual como forma de garantir a subsistência, devido à exclusão no mercado de trabalho, à baixa escolaridade, à perda do apoio da família e, também, à origem familiar nos estratos socioeconômico desfavorecidos.

Considerando o depoimento das entrevistadas desta pesquisa e a forma como falam sobre o lugar que tem a prostituição em suas vidas, levanta-se a hipótese de que a grande defasagem entre os dados do levantamento quantitativo e da ANTRA se explica pelo fato de a prostituição ser uma atividade intermitente. Isso significa que, provavelmente, o relatório da ANTRA refere-se à prostituição de forma mais geral, como sendo uma atividade pela qual as respondentes já passaram ao longo da vida, enquanto o levantamento quantitativo dizia respeito, especificamente ao momento da resposta das entrevistadas. Assim, pode-se afirmar que os dados se reafirmam, muito embora sejam discrepantes.

Considerando a definição da ANTRA (2020) de êxodo travesti, verifica-se a história de Walquíria, que conforme foi dito, veio de Belém do Pará para São Paulo e entrou no que chama de *movimento de rua*, isto é, na prostituição, que lhe despertava curiosidade e, em alguma medida, um fascínio. Explica que sempre via as amigas comentando:

[...]Jeu queria saber como era o movimento de trabalhar na rua. Eu via muito as minhas amigas chegarem em Belém dizendo: “ai, vou trabalhar na rua e não sei o quê”, sabe? Então eu tinha muita curiosidade de trabalhar na rua. Aí, eu trabalhei por muito tempo, tanto aqui em São Paulo, quanto em Salvador, eu fiz programa. Minhas amigas chegavam em Belém e “aí, vamo pra São Paulo que é bom...”. Então eu queria ver o que minhas amigas passavam... não vou dizer que nunca sofri violência na rua, porque todas sofrem, mas assim, eu tirava de letra. (Walquíria).

O *tirar de letra*, a que Walquíria se refere, é uma percepção da necessidade de precaução ou uma detecção de situações que poderiam ter um certo grau de periculosidade. Isso inclui, desde deixar determinado local, rejeitar algum cliente ou saber contornar uma situação. São mecanismos apreendidos na vida como trabalhadora do sexo. Além disso, ela afirma que tinha a prostituição como um *hobby* e que saiu dela por *cansaço*.

Já Marina, teve sua entrada na prostituição por intermédio de amigos, mas não *por precisão ou por necessidade*, conforme declarou, mas sim *por escolha*. Ela explica que, *depois de oito anos casada*, descobriu que não conhecia outras trans e que só as encontrava na prostituição.

E aonde eu ia encontrar essas pessoas? Essas pessoas estavam na prostituição, estavam na rua. E através de alguns amigos da época, eu fui conhecer essas meninas que trabalhavam na rua. E aí, um belo dia, fiquei por lá. E aí eu fiz um, fiz dois, fiz três, fiz quatro programas... voltei pra casa com uma certa quantia de dinheiro (Marina).

Voltar para casa com uma *certa quantia de dinheiro* reflete muito sobre o fato de ser *escolha*, uma opção direcionada. Além disso, o relato de Marina reafirma a ideia de que a maioria das transexuais e travestis se encontram na prostituição, confirmando os dados da ANTRA (2020b).

É importante notar que ela reforça em seus discursos e relatos, a ideia de que ela é sujeito de sua própria existência e que, muito do que aconteceu em sua trajetória tem relação com suas próprias escolhas. A ideia aqui não é pormenorizar sua experiência, mas problematizar o quão comum são essas *escolhas* para essa população especificamente. *Mesmo não precisando*, conforme afirma, diz que passou cinco anos na prostituição e, por conta desse tempo, tornou-se usuária de drogas e dependente química. Justifica que o trabalho com a prostituição exige uma mente *aguçada* para lidar com várias ocasiões, a importância que o alto consumo de cocaína ganhava:

[...]ter que sair com uma pessoa que você não conhece, nunca viu na vida. Ter que sair com pessoas de todos os tipos imagináveis. E você tem que ter a mesma simpatia, o mesmo glamour, a mesma cara plena de sempre. Então, cê tem que tá com alguma coisa na mente pra que você consiga atender essas pessoas (Marina).

Isso significa que a vida na prostituição exige uma disposição particular, que envolve certo afastamento de emoções e sentimentos, além do enfrentamento das vulnerabilidades e incertezas, seja incertezas com relação à clientela, ao dinheiro que se pode receber ou não, à violência, seja sexual ou outra, etc. Nesse sentido, a droga tem vários sentidos, agindo como um anestésico de sensações como o medo e a ansiedade em lidar com tal realidade, mas também de alucinógeno propriamente dito, propiciando a alucinação que acompanha essa disposição, que escapava de seu controle, como mostram os relatos abaixo.

Após este período de prostituição e consumo de drogas, relata que recorreu à mãe, que lhe ajudou em sua internação de oito meses para desintoxicação. Esse pedido de ajuda se deu a partir da percepção de mudanças em seu corpo; diz que chegou a ficar dias trancada em hotéis, fazendo o uso de drogas e bebendo:

[...]no decorrer de uma noite, eu chegava a usar 15, 18 papelotes. Então tinha dias de... a gente chamava "ficar internada": eu ia pra um hotel, me internava num hotel [...]com uma garrafa de whisky e os papelotes de cocaína (Marina).

Em uma de suas falas, ela adverte que, durante os programas da prostituição, nunca agrediu ou praticou roubo de seus clientes e era bem quista, *limpa* e íntegra e, por isso, conseguia bastante trabalho e dinheiro. Sua fala defensiva nos remete à imagem frequente de travestis e transexuais prostitutas associada a estigmas de agressividade e de criminalidade (Carrara e Carvalho, 2013). Seu relato desmistifica essa imagem, ao mesmo tempo em que a reforça em seu caráter defensivo.

É importante frisar, neste cenário, que em algumas visões feministas, o sexo ligado à prostituição é concebido como um campo fixo, ou seja, a prostituição pode ser vista como a representação da dominação masculina através do sexo. Deste modo, a prostituta é tida

como uma escrava sexual, passiva e carente de poder. Em uma segunda visão mais propositiva, a vinculação com o sexo por parte das trabalhadoras sexuais aparece como fonte de poder, denotando uma autonomia sexual e uma ameaça ao patriarcalismo. Em uma terceira visão mais cautelosa, a que Adriana Piscitelli (2005) se aproxima, o sexo pode ser considerado como um terreno de disputa, não como campo fixo, pois leva-se em conta a existência de uma ordem sexista, mas que não é determinante em sua totalidade. Assim, quando as entrevistadas reforçam a ideia de que *escolheram* estar na prostituição, se afirma a ideia de que não é possível reduzir-lhes a um objeto de utilização masculina passiva, mas como um espaço de agência, dadas as limitações desse pensamento.

Assim como Walquíria e Marina, Bárbara também entrou na prostituição a partir de amigos. Ela fez seu primeiro programa em uma avenida perto de sua casa, aos 19 anos, em 2011, em um local de concentração de homens *gays* profissionais do sexo, isto é, prostitutos masculinos, ou “michê” (Perlongher, 1987). Já em 2012, passou a trabalhar em um *call center* e, quando foi dispensada, devido à falta de dinheiro, recorreu a uma amiga, iniciando regularmente a prostituição.

Então, começou a apertar o calo, e aí eu falei com essa minha amiga e ela falou: "ai, lá você viu que dá pra gente ganhar um dinheirinho...". E, nessa época tava muito bom nesse lugar, e aí eu comecei a fazer bastante programa, e aí desde então eu só dei uma pausa de cinco meses, porque eu precisei me resguardar, mas aí depois eu me joguei de cabeça mesmo (Bárbara).

Antes, ela afirma que precisou se resguardar da prostituição devido ao cumprimento de obrigações de sua religião, o candomblé. Durante o período em que fazia programas, Bárbara teve trabalhos formais, porém, não eram estáveis, o que a fazia voltar sempre à prostituição. Entre 2014 e 2015, viveu somente da prostituição e de alguns outros trabalhos que fazia, como shows em *Drag Queen*. Em 2016, fez parte do Projeto Transcidadania, porém, como o valor do apoio financeiro não dava para seu sustento pleno, também recorria à prostituição. Embora declare não sentir prazer em estar na prostituição, afirma que permanecia *por necessidade*. Explica que o dinheiro que conseguia era direcionado ao aluguel, à alimentação, ou seja, à subsistência. Um dinheiro que, segundo ela, *não rende*.

Bianca, por sua vez - à época, enquanto *menino gay* - após seu período de trabalho no McDonald's e já dividindo despesas na casa de uma amiga, se vê sem emprego e sem renda e recorre ao que considera *mais fácil*:

[...]eu sempre tentei ser um pouco independente. Falei: "não, então vamos fazer o seguinte: procurei emprego e não achei? Então, vou pegar o mais fácil", entendeu? Que foi aí que eu entrei na prostituição. Fiquei... de dia eu era um menino, a noite eu colocava roupa de mulher, colocava uma peruca, colocava uns

enchimentos no corpo, pra dar aquele volume, né? [...]foi aí que eu comecei a me prostituir. Fiquei um ano fazendo programa e eu fazia shows também, de drag queen, em casas noturnas do centro (Bianca – grifo meu).

A prostituição novamente aparece como uma alternativa de trabalho e renda, considerado um trabalho *fácil*, já que podia dividir seu tempo entre programas e shows como *Drag Queen*. Além disso, a experiência seja como prostituta, seja como *Drag Queen*, de entretenimento, lhe proporciona uma aproximação com a identidade feminina, além de servir para o seu sustento. Assim, esses trabalhos proporcionam, muitas vezes, “jogo de identidades” não estanques: é nessas transformações que as identidades das trans vão, muitas vezes, se construindo.

Um dos pontos chave, nesse período da vida de Bianca, é quando ocorre a quebra de seus dois pés, em um acidente durante um de seus shows. É somente durante a sua internação hospitalar que recebe a oferta de ajuda da mãe:

Na cama, no leito do hospital, a minha mãe sentou comigo do lado e falou assim: "olha, eu vou te dar duas escolhas, aí vai de você qual você acha melhor", aí eu falei: "qual seria as duas escolhas[...]". Aí ela falou assim, olha: "ou você para de fazer programa e eu te ajudo, te dou material pra você fazer curso", que na época tinha cursos de graça na prefeitura... ela falou: "ó, tem curso de cabeleireiro de graça, a gente corre atrás, você faz esse curso", entendeu? Ou, se não, eu viro as costas e você continua fazendo programa. Você decide!" (Bianca).

Essa situação denota que, apesar da distância de convívio, permanece um afeto e um sentido de responsabilidade maternos com relação a ela, ao mesmo tempo em que a decisão de Bianca de largar a prostituição ocorre e ela passa a se dedicar à profissão de cabeleireira. Esse fato demonstra que tanto o acidente, como o retorno à uma relação próxima à mãe, ou seja, ao apoio familiar, tem influência na decisão de saída das pessoas trans das situações de prostituição, favorecendo a busca de outros tipos de trabalho. Além disso, cursos de profissionalização gratuitos, tal como os oferecidos pela Prefeitura de São Paulo, se revelam como políticas públicas que podem ter grande efetividade na busca de empregos para além da prostituição, favorecendo a entrada no mercado de trabalho. A entrevistada, neste caso, passou a trabalhar regularmente com a mãe em seu próprio salão de cabeleireiro.

Na vida noturna da prostituição, Bianca relata que há exposição a diversos tipos de violência:

Um cara apontou uma arma pra mim pra querer me matar, porque ele achou que eu era uma pessoa que roubou ele... Eu vi uma travesti, na época o nome era Jane, morrer na minha frente, né? Então tipo, pra mim foi muito difícil, foi uma barra que eu nunca pensei passar. Quase morri, quase fui atropelada... um cara queria me matar dentro do carro dele, e eu pulei do carro dele, entendeu? Então, tipo, passei uma barra do caramba, assim. Mas, hoje eu tô aqui (Bianca).

Esses relatos da vinculação à violência se assemelham às falas das várias trans entrevistadas anteriormente (Menezes, 2018a), quando foi possível constatar situações relatadas espontaneamente: *quem a agrediu foi um cliente, no meio de um programa, ou no meio de um programa, um homem a ameaçou com um revólver, a levou para um riacho, a estuprou e quebrou o seu nariz.*

Isso exemplifica o quanto a vida noturna de travestis e transexuais que precisam ganhar dinheiro através dos serviços sexuais nas ruas ou nos centros urbanos de qualquer cidade é permeado pela violência, desproteção e sujeição advindas dos próprios clientes com quem se relacionam, inclusive a mortes por assassinato ou outras tragédias. Essa questão já era percebida no início dos movimentos sociais homossexuais brasileiros que, segundo Carrara e Carvalho (2013), deflagrava uma distância social entre transexuais e travestis e homens *gays*, o que dificultou uma aglutinação para a composição do movimento conjunto LGBT, propriamente dito.

Bianca explica que hoje é garota de programa, mas não trabalha nas ruas. É uma garota de programa *de luxo*, que trabalha diretamente com empresários ou em sites de exibição pornográfica. O principal motivo pelo qual trabalha ainda na prostituição é a questão financeira, pois, após anos casada, quando se separou, se viu sem especialização e com a necessidade de conseguir uma renda extra. No entanto, ressalta que sua principal profissão é a de cabeleireira, alegando que não pretende trabalhar com o sexo por muito tempo, pois *não vai ficar bonita pra sempre.*

5.5. Percepções de si: o corpo

O momento de se enxergar como trans ou *se olhar no espelho*, como comumente falam, é, na verdade, um encontro entre o interno e o externo que precisa ser delineado a partir de gestos e trejeitos e toda uma tecnologia estética: roupas, maquiagens, cabelos, etc., fazendo uma aproximação cada vez maior àquele papel de gênero outro, ao qual se identificam; processo que é parte fundamental para afirmar a própria identidade diante de si e das outras pessoas. É aquilo que Butler (1999) chama de “performatividade”, que ora reitera o binarismo homossexualidade e heterossexualidade, que as teorias *queer* buscam investigar, ora rompe com ele, como ocorre com as travestis e transexuais.

Junto a isso, a questão de autoafirmação da raça, no caso das trans pretas, deve ser analisada como um processo que envolve uma contextualização política, histórica e social da própria formação da nação brasileira, como já comentado neste trabalho, bem como, envolve relações e interações entre sujeitos racializados ou não.

Segundo a pesquisa quantitativa realizada anteriormente, 71,7% das entrevistadas se autodeclararam pretas ou pardas, como já ressaltado (Menezes, 2018a). Nesta atual fase qualitativa da pesquisa aqui discutida, as cinco entrevistadas que compartilharam suas histórias de vida são todas autodeclaradas pretas ou pardas. Por isso, é importante a articulação entre raça, gênero e classe (Crenshaw, 2004; Moutinho, 2014; Piscitelli, 2008; et al) no processo de autoidentificação dessas mulheres transexuais e travestis negras.

Diferenças com relação a questões corporais já foram notadas (Menezes, 2018a): verificou-se uma porcentagem um pouco maior (70,6%) entre as trans brancas na realização de implantes de seios do que as negras, grupo em que 60,5% realizou este procedimento, talvez pelo padrão socioeconômico mais baixo ou dificuldade maior de acesso às tecnologias necessárias.

Joana, por exemplo, projeta uma verdade trazida de sua latente percepção de si, para o fato concreto que possibilitou essa percepção:

O importante era que eu conseguia ver através daquela maquiagem, eu conseguia enxergar a minha alma, no espelho, olhando pro meu olho! eu conseguia perceber a minha alma, me enxergar... é essa que eu sou na realidade! (Joana).

O relato que ela traz revela a importância da externalidade do seu “eu”; isto é, a importância *de concretizar* sua feminilidade que tanto almejava, perante si e os outros, parte fundamental do processo de ser travesti ou ser transexual que, no entanto, não delimita a sua identidade racial.

Para Joana, o encontro com a sua “alma feminina” ocorreu em meio a um concurso que iria participar, aos 19 anos. Peter Fry (1982) tratando da percepção da “alma feminina”, remete aos “uranistas”, sujeitos homossexuais que combinavam traços masculinos e femininos em um só corpo de maneira “anômala” e estabelecida, inclusive, como modelo médico de classificação da homossexualidade como doença, que perdurou e ainda perdura no imaginário não só popular, mas médico, legal e moral-religioso. A ideia de uma alma feminina em um corpo masculino se reflete no relato de desta entrevistada:

[...] Já o dono do concurso marcou pra mim cabelo e maquiagem e eu fui pro salão, e quando eu fui pro salão o maquiador me virou de costas pro espelho, e aí fez a minha maquiagem, colocou a peruca e... aí veio o grande momento. Quando ele

me vira pro espelho, que aí eu consigo ver aquela maquiagem, aquele cabelo, como a pessoa tava bonita... mas aquilo pra mim não era nada (Joana).

Embora afirme que aquilo *era nada*, revela a importância do processo da concepção de si, de perceber-se e ter prazer em se olhar no espelho e enxergar aquilo que realmente almejava ser. Assim, a performance do gênero que se apresenta pela transformação, dá-lhe poder de finalmente regular a própria vida, regulação que não se completa enquanto o corpo ainda for demarcado como “estranho” ou “abjeto”, como diria Butler (1999).

Além de transexual, Joana se autodeclara *parda*, e embora tenha começado a sua militância dentro do movimento negro no Pará o CEDENPA (Centro de Defesa do Negro do Pará), entende-se aqui que isso faz parte do processo de enfrentamento da negação do que é ser negro no Brasil, que ocorre paralelamente ao de construção da sua identidade trans. Ela não é vista como branca e seus traços também não remetem a esse perfil, mas à “morena”, “mulata” ou “parda”, ou seja, definições que são utilizadas no Brasil para diminuir a negritude. Neste sentido, o racismo que cria o “mestiço” (Da Matta 1981).

Perguntada sobre problemas por ser parda, Joana responde de imediato a partir da comparação entre ser trans e ser negra: *o preconceito enquanto travesti, enquanto feminina, afeminada, foi muito maior*. Essa diferença vai definir o comportamento das pessoas e também as violências derivadas dessa composição, embora seja importante frisar que pessoas negras, isto é, pretos e pardos, permanecem nas linhas de maior vulnerabilidade no contexto brasileiro, fato que se reflete entre as travestis e transexuais.

Nesse contexto, a diferença entre uma opressão de gênero individual ou racismo individual, como falam Collins (2015) e Gomes (2005), é que o primeiro se constitui como uma opressão simbólica, e o segundo, mais sutil, emerge como uma expressão do racismo estrutural da sociedade, que não é explicitado; em outras palavras, o preconceito de gênero com trans, além de se manifestar nesses mesmos dispositivos, é visto de forma mais nítida e individual, no dia-a-dia, através de xingamentos, olhares de repulsa, recusa de estar no mesmo lugar, entre outros. Isso não significa dizer que o racismo não afete o âmbito individual, mas, tal qual se reflete na pobreza, na falta de acesso a equipamentos públicos, na exclusão ao mercado de trabalho, nos salários baixos etc., não é manifesto explicitamente.

Essa diferença se reflete também nas falas das outras entrevistadas, como é o caso de Walquíria, que se autodeclara parda. Ela afirma que seus maiores problemas são por conta de sua *identidade sexual*, por ser uma travesti e feminina. Sua relação com o corpo é saudável, porém, revela uma constante busca pela feminilidade: *Não, não... eu gosto de tudo*,

sempre foi assim. A minha vontade mesmo é ter cabelo comprido. Já Marina, perguntada sobre o corpo, afirma:

Eu sou mulher, mulher... em alguns momentos a gente está um pouco mais inchada, está um pouco menos inchada, está gostando mais de uma parte e menos de outra, mas no momento agora, meu foco é trocar as minhas próteses, que eu acho que minhas próteses estão muito pequenas (Marina).

Mulher, travesti e preta, ela reforça de maneira lúdica que a mulher nunca está contente com o próprio corpo e que, a cada momento, está insatisfeita com algo diferente, como sendo algo comum e cotidiano. Essa identificação denota a articulação dos marcadores sociais da diferença (Moutinho, 2014) que as faz serem vistas e tratadas desigualmente, produzindo o que Crenshaw (2004) chama de “síntese de opressões”. A autoidentificação como preta também aparece em sua fala com conotação política, quando afirma que o conceito de *negro* também é uma forma de higienização social:

Eu não vou te chamar de preto, porque preto é preconceito. Então, vou te chamar de negro ou de moreninho, ou de pessoa de pele escura, pra não ser preconceituosa. Sendo muito mais preconceituoso do que se falasse: "ah, aquele preto ali ó!". As pessoas falam: "ai, preto é cor, negro é raça". Raça quem tem é cachorro, eu tenho é etnia. A minha etnia é preta, não é negra... "ah, mas preto é cor!", não, não é cor, é a minha etnia. Etnia preta! Porque nós viemos de etnias de África, e em África, somos todos pretos (Marina).

É importante ressaltar que o MNU (Movimento Negro Unificado) ressignificou a palavra “negro”, que passou a ser utilizada como uma forte bandeira política contra o racismo. Ainda que a identificação e reivindicação como “preto” ou “preta” sejam importantes e válidas, é necessário sempre lembrar que ser “negro”, no Brasil, deixou de ser ofensivo a partir de uma grande luta política de afirmação, em que o termo “raça” é utilizado de forma nominal e sociológica e como uma categoria analítica utilizada por este próprio movimento (Guimaraes, 2003; Gomes, 2005). Então, embora o discurso de Marina seja importante como constituinte de sua identidade, é necessário percebê-lo no contexto da militância antirracista brasileira, já que a experiência de vida não é tida, aqui, como uma verdade absoluta, mas como fruto de reflexão e crítica de pessoas a partir do tratamento que recebem pelas diferenças, ou seja, produto de uma experiência social e histórica.

Enquanto preta, ela relata o quão ultrajante é ser *negro e viado*, segundo ouve de seus agressores. Aqui se exprime uma desqualificação da identidade travesti pela utilização de “viado, que converge com a ideia de que ser negro carrega a obrigação de ser heterossexual e cisgênero. Nesse sentido, raça/cor se atrela à gênero e sexualidade, implicando normativas que não podem ser violadas.

Assim como Joana e Waleska, Marina revela que o fato de ser travesti e feminina compõe um marcador social que se sobressai, em se tratando dos problemas cotidianos; pois sua negritude/pretidade é visível e não é passível de disfarce, diferentemente de sua travestilidade, que pode ser vista por uns e não vista por outros: *nossa, mas você é uma travesti? Nem percebi.*

Porque a minha imagem preta não deu esse impacto tão grande porque eu sou preta, mas sim porque eu sou travesti. Eu digo, normalmente, que eu carrego o estigma dos três “P”: pobre, preto e periférico. É isso! São os três “P”. Mas, nenhum desses três “P” têm um peso tão grande como a minha travestilidade. Porque, socialmente, eu entro e saio de qualquer lugar sendo preta. Socialmente, eu sendo travesti, eu posso ser barrada. Inclusive num banheiro público. E não por ser preta, eu vou ser barrada num banheiro público. Eu vou ser barrada por ser travesti. Então não tem um lugar que preto entra e preto não entra. Mas tem um lugar que travesti entra e travesti não entra. Então, meu peso maior social é ser travesti (Marina).

Carregando os três “P”, vistos como indissociáveis, em se tratando de Brasil, e carregando a marca de gênero que sobressai, Marina se encontra no meio do que Crenshaw (2004) chama de “coalizão”, que intersecciona raça, gênero e classe. Mesmo assim, como sujeito não deixa de ser agente de sua própria vida, e também vítima de uma estrutura marcada pelo machismo, “cissexismo”, como diria Rodovalho (2017), pelo racismo e pelo capitalismo. Isso ela convive desde que faz utilização de um banheiro público, até o simples chamamento de seu nome, que destaca como elemento importante.

Ela ressalta que um dos problemas que enfrenta é com relação ao seu nome feminino, que não é respeitado. Quando é chamada no masculino (o que acontece com frequência), diz que tira a carteira de identidade da bolsa e, de forma ativa, exige a leitura por quem a desrespeitou em seu gênero. Apesar de se identificar como travesti, formalmente é mulher e explica que não aceita ser chamada de *feminino travesti* e nem somente de *pessoa travesti*, mas reivindica ser reconhecida como uma *mulher travesti*.

Enfatizando que a diferença entre masculino e o feminino aponta para internalizar a construção social de gênero, como argumentam vários autores (MacRae, 1987; Miskolci, 2009; Butler, 1999; Foucault, 1988), reafirma a importância da reivindicação do feminino que ela expressa em sua imagem predominantemente feminina. É nesse sentido que a sujeito travesti, no Brasil, dado o contexto sociopolítico, cultural e econômico, pode ser considerado o sujeito principal de uma proposição *queer decolonial* (Pereira, 2012). Isto é, a travesti dificilmente consegue se encaixar em algum padrão de gênero e, quando se encaixa, não é no modo convencional, criticando os efeitos da normalização e regulação das identidades e agrupando o que Pereira (2012) chama de “corpos inconformados”.

Bárbara, muito embora se identifique como travesti, relata que em seu processo de identificação, optou por dizer à sua avó que era uma *mulher trans*, devido a este conceito estar sendo visibilizado pela mídia, em novelas, esclarecendo o senso comum. A ideia dessa identificação era amenizar a imagem social que se tem das travestis e os estigmas que essas carregam:

[...]porque assim, primeiro eu falei: "vó, eu sou travesti!", a minha avó já arregalou o olho, porque assim, a minha avó, né? Uma idosa. Depois de muito tempo, minha avó foi falando, né, que ela quando chegou em São Paulo, depois de um tempo, ela via como era a vida das travestis em alguns lugares que ela morou. Que eram umas 'gata' muito apedrejada, e elas eram marginalizadas, sabe? E minha avó me explicou que ela também estava nesse lugar de marginalizar as 'gata'. E aí, ela não queria que eu fosse igual a elas, daquela época. E aí eu peguei e falei: "não, vó, mulher trans, tal", porque na televisão... porque assim, eu lembro que esse tema "a mulher trans", começou a ser mais usado de 2014, 2015 pra cá. Até então era só travesti (Bárbara).

Deste modo, disfarçar a identidade travesti torna-se um expediente do qual lança mão para lidar com os preconceitos e com o impacto negativo que causa a afirmação dessa identidade. Isso denota a importância das denominações das identidades, configurando o modo como as trans são retratadas e tratadas socialmente.

Até então era só travesti, afirma, pontuando que o corpo é o núcleo da diferença entre ser transexual e travesti, embora faça a utilização genérica do termo *mulher trans*:

As mulheres transexuais eram as que faziam a redesignação sexual, né? E, só... que era o que eu sabia até então. E aí depois eu comecei a entender que[...] eles colocaram meio que um guarda-chuva, né? O guarda-chuva é a mulher trans, e colocou as 'travesti' tudo embaixo, porque assim, o termo "mulher trans", "mulher" trans, sempre reforçando essa questão da "mulher", "mulher trans" vai dar uma amenizada, né? Eles meio que querem romantizar a nossa existência (Bárbara).

Explicando a *romantização* da existência da uma mulher trans, Bárbara enfatiza que a sua reivindicação é pelo termo travesti. O termo *mulher trans* diz respeito, no senso comum, à ideia de uma feminilidade atrelada a comportamentos e mudanças corporais para aproximar-se de *ser mulher*, servindo como uma categoria genérica que aglutina as pessoas que transcendem o gênero e que se reivindicam femininas, tornando mais acessível a referência a essas pessoas, bem como, para as trans do movimento social T, facilitando a aquisição de financiamentos (Carrara e Carvalho, 2013).

Nesse sentido, Bárbara explica que luta para dar visibilidade às travestis e conta que, até os dias de hoje, no preenchimento de seus documentos ou em um processo de cadastro, seja ele em equipamento público ou privado, a opção pela identidade travesti não aparece, sobrando a opção *mulher trans*, que termina por invisibilizar identidades, ao agrupá-las:

E eu não vou pegar uma caneta e vou escrever lá "travesti", "eu sou travesti, viu?", enfim... é basicamente isso. [...]E aí, eu lembro que, eu tive um caso com a endócrino, que eu faço acompanhamento pra tratamento hormonal [...], e eu tava falando de um trabalho que eu fui fazer e que só tinha eu e mais duas travestis. Aí ela se assustou! Ela: "não, mas você não é travesti!", e aí quem se assustou fui eu. Aí eu falei: "Tá, mas por que você tá falando isso?", ela "não, você não é travesti, você é uma mulher trans", eu falei: "não, primeiro que quem se identifica com alguma coisa aqui, quem me identifica, sou eu, então se eu quiser falar que eu sou um extraterrestre, eu sou um extraterrestre e você não tem que questionar isso", né? Porque as pessoas têm uma mania de achar que só porque elas sabem do termo técnico, elas vão poder falar pela gente. Primeiro, que não pode porque é uma pessoa cis, não vai nunca poder falar por mim (Bárbara).

Esse relato revela a imposição de uma identidade que não cabe ao outro, bem como, nega uma identidade presente na realidade brasileira: a identidade travesti. Assim, impor o termo *mulher trans* se traduz na associação daquela pessoa, em uma perspectiva politicamente correta, como sendo “de bem”, “limpa”, “trabalhadora”, forte, inteligente, estudada, *quase mulher*, situação que perpassa uma questão de classe e raça que não podem ser desvinculadas. Pensa-se a mulher trans mais afastada do estereótipo da travesti, comumente parda ou preta; então, a negação de ser travesti que seria parte de um suposto processo de fortalecimento de suas identidades.

Enquanto *travesti, preta e gorda*, como descreve seu corpo, Bárbara salienta que o sentimento de amor próprio que vem construindo rompe com as pressões estéticas e padrões impostos socialmente, expressão que a torna mais feliz. Isso denota que os estigmas que carrega, como o de ser *gorda*, não são internalizados de forma que sejam suficientes para diminuir-lhe a autoestima, fator tão caro às travestis e aos corpos fora dos padrões. Assim, afirma que a prótese de silicone, por exemplo, não é mais uma prioridade em sua vida, uma vez que entendeu que uma mudança como essa não a faria ser mais ela mesma:

Ah, o que me fez mudar, foi quando eu comecei a amar mais o meu corpo, aceitar mais o meu corpo. Sabe, de eu ver, perceber que eu não preciso de uma prótese pra ser a Bárbara, pra ser uma mulher gostosa, pra tá gostosa, pra ser uma pessoa linda, maravilhosa. Eu não preciso dessa prótese. É algo que eu tenho vontade, mas não é mais uma prioridade pra mim. Antes eu colocava muito isso na frente. Mas hoje não faço questão (Bárbara).

A sua declaração quebra, em parte, o paradigma de que para ser travesti deve-se acessar tecnologias para a realização de alterações no corpo. Ainda que se trate de uma experiência recorrente, a busca da feminilidade por meio desses procedimentos não é uma regra geral, que ditará a identidade das trans.

Ela pontua ter maiores dificuldades em ser “gorda” do que em ser “preta”. Aponta que, por ter a pele mais clara, muitas pessoas não a enxergam como negra e isso lhe causa um certo desconforto. Essa negação da cor acomete a maioria da população negra brasileira

e provém do impacto das diversas políticas de embranquecimento historicamente instauradas no país no pós-escravidão (Guimarães, 2011); políticas que tiveram como consequência a exclusão das pessoas negras das diferentes esferas, como a do direito, do mercado de trabalho, da educação formal, entre outros.

Para Bianca, que se autodeclara *mulher transexual* e *mulata*, a transexualidade significa uma libertação. Segundo ela, olhar-se no espelho e enxergar a mulher, cheia de beleza e o *glamour* que sempre almejou são seus principais motivos de orgulho. Revela que tinha vergonha dos pés e mãos por serem masculinos, mas, após o primeiro elogio, passou a ressignificá-los e mudar o modo como os enxergava:

[...]Eu tinha vergonha de me assumir por causa das minhas mãos e dos meus pés. Mas, depois da primeira cantada que eu tive, aquilo se transformou. Eu falei: "eu acho que isso pra mim é o de menos. As minhas mãos e os meus pés são os de menos", né? Então, depois disso, eu consegui mostrar quem eu era de verdade (Bianca).

É importante notar como a visão dos outros é um fator importante para o processo da própria identificação, seja como travesti ou como transexual. Bianca explica que, quando se *assumiu* transexual, perdeu muitos amigos, inclusive os que já a aceitavam como um *menino gay*, porém não como transexual. O fato de ter sido casada por sete anos, como foi dito, foi importante para a sua saída da prostituição e fundamental para o seu processo de transição. Vinha desde os 19 anos se vestindo *de mulher*, para trabalhar na noite, quando passou a se autodenominar mulher transexual. Explica que nesse período *fazia sempre aquele jogo: de dia menino e de noite menina, tipo uma crossdresser*, quando, em uma noite, conheceu o ex-marido e passou a morar com ele:

Só que tipo, eu não pensei... "Peraí! Mas de dia você é um menino, você não mostrou isso pra ele. Você tá mostrando mulher!", foi aí que eu comecei a me vestir de mulher todos os dias, né? Que daí, eu trabalhava em um salão, e falei pra dona: "olha, se eu me vestir de mulher a partir de hoje, não tem problema?", ela: "não!" (Bianca).

Após essa união, passou a vestir o papel de gênero feminino todos os dias, o dia todo. A influência do relacionamento afetivo-sexual foi, no seu caso, decisiva para o seu processo de consolidação dessa identidade. O incentivo para ser uma mulher transexual, ainda que, no processo, se declarasse uma *crossdresser*, é um ponto que não deve ser ignorado. Seu relato mostra a especificidade de se intitular uma *crossdresser*:

Foi aí eu comecei a me vestir de mulher. Mas eu só me vestia. Eu era uma crossdresser, eu virei uma crossdresser durante 13 anos, 12 anos, né? Não tomava hormônios, não tinha uma vida regrada como uma transexual tem. Foi aí que eu tive esse meu relacionamento[...], uns 2 anos antes da gente se separar, eu falei pra ele: "se eu começar a tomar hormônio...", porque eu era ativa com essa pessoa, né? E eu falava pra ele: "se eu começar a tomar hormônio, tem algum

problema?", ele: "ó, cê sabe que eu... pra mim tem! Mas se você achar legal e for melhor pra você, tamos aí!", né? Aí eu comecei a tomar hormônios, comecei a me cuidar mais, comecei a ir pra academia. Comecei a olhar e falar: "não! Agora é hora da mudança, porque eu não vou ficar assim pra sempre". Foi aí que eu coloquei o silicone, com 32 anos, ainda queria fazer umas mudanças faciais... que eu levantei aqui a sobrancelha [mostra no vídeo] e fiz o nariz, né? [...]. E hoje, eu sou a mulher que eu sou (Bianca).

Nesse sentido, deixa nítido que só passou a se entender como transexual propriamente dita, no momento em que começou a tomar hormônios, como um procedimento importante para a construção de si, bem como as posteriores mudanças corporais, como o silicone, as mudanças faciais, etc. Isso significa que, para ela, ser transexual começa a partir do momento em que as mudanças corporais em busca de uma maior feminilidade passam a acontecer. Seu marido também foi essencial nesse processo: pelo estímulo, pelo não julgamento e pela compreensão do que aquilo significava.

Bianca construiu uma relação positiva com seu corpo, principalmente após o término de seu casamento, quando recupera a autoestima. Não deseja realizar a cirurgia de redesignação de gênero, pois é satisfeita com o seu órgão genital; mas salienta a importância de cuidar da beleza, dos dentes, da saúde física, da vaidade e do *glamour* advindos delas, que ajudam no reconhecimento de si; ou seja, a feminilidade para ela aparece sempre como objetivo.

A questão da cor aparece para Bianca, de diversas formas. Ora se autodeclara *mulata*, ora *indígena* e ora *negra*. Nesse sentido, é possível perceber que, nesse processo, emerge a questão da miscigenação que aflige e confunde grande parte dos brasileiros.

Na verdade, eu tinha um pouco de vergonha de falar, né? Mas hoje eu sou mais segura em dizer que eu sou indígena. Eu tenho uma cor de pele indígena, minha família... meu pai é indígena, né? Inclusive, eu tinha um nariz um pouco mais indígena. Por vergonha, na época, eu tirei o... hoje eu não faria isso, né? Porque hoje... talvez não. Eu consegui chegar no que eu sou, então pra mim, não gostaria de mudar essa minha feição, da parte indígena, mas geralmente, eu falo que eu sou mulata (Bianca).

A questão da miscigenação é pautada por diversos autores (Levi Strauss, 1976; Da Matta, 1981; Moutinho, 2004; Guimarães, 2011) como um fenômeno advindo de teorias raciais, ancoradas nas políticas de embranquecimento escravocratas. A autoidentificação como *mulata* permite entender essa identificação como central para pensar as desigualdades de raça e de gênero por meio da articulação entre categorias. Bianca, ao referenciar-se desta forma, também traz a influência da visão da mestiçagem imbuída de traços eróticos e sexuais que não se desvinculam, ideia, amplamente vigente na construção de um “nós nacional” brasileiro, após a abolição da escravidão no país (Moutinho, 2014).

Não é, portanto, estranho que nas experiências das mulheres transexuais e travestis

negras, e que não se autodeclaram como negras, a questão da miscigenação se manifeste em algum momento. Bianca revela que aos 3 anos de idade, passou por um problema que remete ao primeiro racismo que sofreu em sua vida:

Minha mãe foi me levar ao pediatra em Santo Amaro, na Santa Casa de Santo Amaro e, minha mãe entrou numa hora que não foi chamada, achando que era ela. Quando a médica falou que não era com ela, [...], quando minha mãe virou as costas, a porta era aquelas portas que fecham sozinhas, só que tinha que segurar porque a porta ela batia. Foi aí que, na hora que minha mãe saiu, bateu a porta e minha mãe ouviu a médica falar: "tinha que ser preto mesmo", né? E foi aí que minha mãe bateu na médica na frente de todo mundo (Bianca).

Isso significa que, ainda que Bianca não consiga se identificar diretamente como negra, pelo menos falando, outras pessoas sempre a identificarão como tal. Da mesma forma, as experiências associadas às questões que se articulam à questão da cor e raça, bem como de gênero surgirão, mesmo que haja certo grau de negação da negritude. Bianca também revela que a sua transexualidade se sobressaía à questão de ser *misturada*, isto é, *indígena negra*, como ela mesma define. Explica que nunca sofreu preconceito *por ter uma cor mais escurinha*; por isso acredita que o Brasil é mais transfóbico do que racista.

Transexual ou travesti? É tudo a mesma coisa?

Antigamente era considerada marginal; travesti rouba muito; tem muitos amigos que roubam; não fazem nada dentro de casa; gostam de "putaria"; não querem sair da rua (Menezes, 2018a).

Todas as entrevistadas demonstram uma consciência do que é ser travesti e o que é ser transexual. No levantamento quantitativo, entre travestis, transexuais, *drag queen* e transformistas, nenhuma alegou ter feito redesignação de gênero através da operação dos órgãos sexuais. Isso rompe com a ideia de que para ser transexual deve-se passar pela cirurgia de redesignação de gênero, dialogando com o que Barbosa (2009) constatou em suas pesquisas na *Terça Trans*.

Joana explica que a sua imponência nos lugares e seu comportamento tentam romper com a ideia de que *toda travesti é violenta, toda travesti usa gilete debaixo da língua*. De antemão, é nítida a ideia de que o senso comum carrega em seu imaginário, esse tipo (não) ideal da figura travesti, associada à violência, à marginalidade, à agressividade, entre outras características.

Eu faço referência à palavra travesti, porque eu ainda sou de uma época em que nós éramos travestis e não existia nem o termo transexual, mulher transexual (Joana).

Importante frisar que, muito embora ela se declare mulher transexual, em suas falas ora se põe como travesti e ora se põe como transexual. O trecho acima nos remete aos estudos

do movimento LGBT, que sugere a chegada do termo “transexual” a partir da segunda metade dos anos 1990, se consolidando nos anos 2000 (Carrara e Carvalho, 2013).

Hoje é fácil usar o termo trans ou transexual pra até higienizar o que foi vivido no passado. Mas o termo travesti significa literalmente isso: resistência, principalmente resistência, e orgulho também. Eu particularmente sinto muito orgulho de ter participado de um movimento pra incluir, pra radicalizar, pra acolher essa comunidade de travesti. Normalmente quem se assume como travesti tem muito orgulho (Joana).

Nesse sentido, o uso do termo transexual é enxergado como forma de *higienização* do que é ser travesti. Frisa-se a preparação do terreno, pelas travestis, para que transexuais e outras identidades pudessem pisar e usufruir de visibilidade nos dias de hoje, através das palavras resistência e orgulho, muito embora, todos os embates acerca dessas identidades permaneçam incessantes.

Walquíria, por sua vez, não discorre muito sobre o *ser travesti*, mas reforça que se sente travesti e, por isso, passou pelo processo de hormonização. Reforça que não pretende fazer a redesignação de gênero ou sexual e explica que a diferença fundamental entre transexual e travesti é que *Travesti se veste 24h como mulher, já a transexual é aquela que é operada e se sente mulher*. Isso significa que, para ela, a maior diferença tem relação com o corpo: enquanto a transexual reivindica o ser e o sentir-se mulher em toda a sua literalidade e concretude, seja por meio de tecnologias de operação - ainda que não seja uma regra, como mostram Joana e Bianca - ou por simples reafirmação de papéis de gênero, a travesti se expressa como mulher, ainda que diferente do convencional (ANTRA, 2020b), não reivindicando, por exemplo, a redesignação de gênero.

Pra mim, eu acho que se operou, acabou... Porque como dizem que nos testículos que fica o esperma, tirou aquilo daí acabou. Então as vezes algumas falam: “ah não, eu sinto, eu gozo com o meu marido, não sei o quê”. Ah, eu acho que é mentira. Porque eu já vi muitas que tiraram e ficaram até perturbada... não é que fica totalmente perturbada, parece que elas ficam com uma coisa assim que não bate certo na cabeça (Walquíria).

Sua fala revela o estigma do que é ser transexual que, por realizarem a cirurgia de redesignação, são consideradas “loucas e depressivas” (Barbosa, 2010), enquanto a *travesti é vista como barraqueira, como ladrão* (Walquíria). Então, é possível notar que grande parte da diferença, para quem se identifica com uma ou com outra, está relacionada com o corpo. Socialmente relaciona-se aos estigmas que podem ser e são reproduzidos até mesmo por quem está dentro desse grupo.

Marina, a partir da perspectiva do FONATRANS⁶³ (Fórum Nacional de Travestis e Transexuais Negras e Negros), também diferencia a transexual da travesti como tendo como principal característica a aceitação do corpo.

A travesti aceita o seu corpo, faz as suas transformações ou faz as suas adequações no seu corpo, então, a travesti coloca silicone, faz plástico no rosto, coloca prótese, deixa cabelo crescer, coloca cabelo, porque isso é o que remete ao feminino. Mas a travesti não tem problema com o seu órgão genital. A transexual é uma outra condição; é uma condição de que a pessoa não consegue se aceitar como vinda daquele sexo biológico e aquele órgão genital não existe (Marina).

Ainda que enfatize essa diferença como sendo muito superficial, ela reproduz um discurso que perpassa a maioria das entrevistadas. E como se sabe, o discurso é um importante dispositivo de formação de identidades, parafraseando Foucault (1988). Marina, como trabalhadora do CTA, explica que muitas mulheres transexuais chegam a ter câncer peniano, devido à falta de higiene, uma vez que negam a existência daquele órgão genital. Então, a questão da afirmação da identidade e o acesso às tecnologias de cirurgia é, também, uma questão de saúde pública.

Entretanto, assim como Joana e Walquíria, Marina afirma que a transexualidade é vista como a higienização da imagem do ser travesti. Explica que a travesti é vista como ladra, agressiva, drogada, promíscua, prostituta, *a escória do ser o T (trans)*, enquanto a transexual é a estudada, a higienizada, a que se *passa* por mulher e que, portanto, é mais aceita, melhor vista, e melhor retratada, inclusive na mídia, na publicidade, nos programas de TV, e até mesmo, muitas vezes, dentro do próprio movimento LGBT.

Assim, ela se reafirma travesti como um ato político. Isto é, se conscientiza de que o movimento de travestis e transexuais, foi iniciado por travestis, por volta dos anos 1980, referindo-se à Jovanna Baby (Carrara e Carvalho, 2013) como uma das precursoras do movimento pelo qual milita.

[...]quem iniciou esse movimento foram as mulheres travestis, que estavam cansadas de apanhar da polícia, que estavam cansadas de levar "coiô" da sociedade, e resolveram se unir e montar a primeira associação, que inclusive foi no Rio de Janeiro. Inclusive, a presidenta do espaço onde eu milito que é o FONATRANS, ela é uma das precursoras desse movimento (Marina).

Nesse sentido, é vista como mulher transexual, passa por mulher transexual, mas se reivindica como travesti, como bandeira política e de reforço da identidade travesti, para

⁶³ É um dispositivo da sociedade civil que afirma a cidadania plena e a luta com o racismo, preconceito e discriminação sofridos por essa população, motivados pela identidade de gênero, raça e cor e busca se articular com o poder público (FONATRANS, [201-]).

além de seus estigmas. Este é o mesmo caso de Bárbara, que enquanto travesti, preta e gorda, tem em seu discurso a força de uma interseccionalidade, que não deve ser ignorada.

Bianca, que se autodenomina *mulher transexual* e *mulata*, tem como maiores inspirações todas as mulheres que a rodeiam, porém, em especial, sua tia, modelo aposentada que mora no Japão, que a estimulou a ser *A travesti*:

[...]eu lembro que ela mesma falava pra mim: "se for pra você ser uma...", na época não tinha 'transexual', né? "se for pra você ser uma travesti, não seja só uma travesti, seja A travesti!", entendeu? E isso, eu tenho pra mim (Bianca, grifo meu).

Com isso, muito embora se explique como mulher transexual, no período em que iniciou esse processo de identificação, se identificava como travesti, então pontua:

[...]é porque tudo vai de época, né? Antigamente, a transexualidade era aquela pessoa que nasceu do sexo masculino e vira literalmente uma mulher, como até mesmo Roberta Close. Ela virou, literalmente, uma mulher; ela fez a cirurgia de redesignação, né? E a travesti não. A travesti ela sabe que ela tá num corpo masculino, se veste como uma mulher, só que ela aceita o seu órgão genital. Antigamente, tinha isso (Bianca).

Novamente, a diferença fundamental tem relação direta com o corpo, com a aceitação ou não do órgão genital. No entanto, ela enfatiza que essa é uma diferenciação antiga, isto é, apropriada historicamente pelo conhecimento do senso comum, mas que vem se rompendo com o decorrer dos anos em meio à emersão de novas identidades, às lutas pela desestigmatização de sujeitos e os estudos científicos.

Hoje a partir do momento em que você se assume como mulher, perante a sociedade, você já é uma transexual. Porque você se vê como uma mulher independente de você ter o seu órgão genital masculino ou não (Bianca).

Com isso, Bianca explica que é uma mulher transexual não operada e tem orgulho de sua identificação independente do órgão genital, rompendo com a normalização de que para ser transexual, deve-se realizar a cirurgia de redesignação de gênero. Fala ainda de uma *harmonia* com seu corpo e com o que construiu, seja no sentido de autoestima ou seja no sentido físico.

Eu sou muito bem decidida com o meu órgão genital, pra mim ali tá ótimo. Meu corpo tá em total harmonia. E eu acho que é exótico... pra mim, pra mim é exótico ser uma mulher, ter rosto de uma mulher, ter voz de uma mulher, ter atitudes femininas e ter um órgão genital masculino. Não pra ser ativa ou passiva... e sim, pra ser exótico. Ser exótico, ser sexy, entendeu? (Bianca).

Além do orgulho e da conformidade com o corpo, ela fala da questão exótica de ser mulher e possuir o órgão sexual masculino. Isso se associa à sensualidade, ainda que se aproxime de um fetiche comum que rodeia travestis e transexuais no imaginário de muitos homens ditos heterossexuais cisgêneros. Essa questão se relaciona também com o fato de ser

mulata; pode-se, assim, pensar sobre a exacerbação do exótico como uma construção do ser *mulata* e *transexual*, articulando gênero e raça.

Bianca atenta também para o fato de que muitas transexuais se dizem travestis como bandeira política, pois se conscientizam de que a travesti, como já explicado por outras entrevistadas, lutaram para a existência de suas vidas:

A travesti de ontem ela lutou, ela apanhou pra mostrar pra gente que é transexual hoje, o quanto elas passaram, entendeu? Então, muitas vezes, até eu mesmo, me intitulo como travesti, me intitulo como transexual, porque eu acho que tudo é a mesma coisa, entendeu? (Marina).

Seu relato nos remete a um passado histórico, explicado por Carrara e Carvalho (2013), que punha a travesti como precursora de um movimento que abriu espaço para a possibilidade de existência de outras identidades, ainda que o movimento tenha se iniciado a partir da luta contra a violência. Se, num registro, a identidade travesti e a transexual são *tudo a mesma coisa*, em outro é possível ver diferenças que se manifestam nos estigmas associados de modos diversos ao que é ser travesti e ao que é ser transexual, perpetuados em todos os âmbitos da vida social, pela mídia, pela política, pelo direito, pela medicina e pela sociedade como um todo. Então a resposta fundamental é: não são *tudo a mesma coisa*.

Passabilidade: “menina de tudo, que ninguém desconfia”

“Passabilidade”: hoje se passa por mulher (Menezes, 2018a).

O conceito de *passabilidade*, recorrente nas falas, é popularmente conhecido para se referir às pessoas que, devido a sua expressão de gênero, aliada a atributos físicos e outros elementos, são entendidas como se fossem pessoas cisgêneras. Tem relação direta com a questão da leitura social que é feita, principalmente, pela mídia, e está atrelada a questão de raça, gênero e classe (ANTRA, 2020).

Pesa a questão de ser feminina, pesa a questão de ser negra, pesa a questão de você ser feia, ser bonita. Pesa também essa questão de você ser “passada”, não ser “passada” (Joana).

Hoje, Joana consegue passar por uma *senhõra*, segundo seu próprio dizer, isto é, não é entendida como uma travesti ou uma transexual nos lugares que frequenta. Sua travestilidade ou transexualidade passa despercebida. Em outras palavras, ela é fisicamente não identificável como transexual ou travesti.

Tem aquelas meninas que são totalmente femininas, menina de tudo que ninguém desconfia. Só vão saber se ela falar ou se apresentar um documento de registro civil no masculino. Hoje em dia isso vai ficar cada vez mais pra trás. Essas que são totalmente femininas vão passar batidas como mulher, entendeu? Mas nem todas são assim. Nem todas se constroem ou se constituem dessa forma (Joana, grifo meu).

Sua fala relativiza a questão da feminilidade, explicando que nem todas se reivindicam totalmente femininas. Algumas se consolidam de forma a quebrar com esse paradigma de quanto mais próxima a mulher cisgênero melhor. Além disso, a questão da passabilidade tem a ver com o comportamento. Para muitas pessoas, deve-se ser comportada para ser aceita socialmente enquanto uma travesti ou transexual, mesmo que sua identidade de gênero não seja percebida.

Tanto Marina, quanto Bárbara, acreditam que a passabilidade é uma faca de dois gumes. Marina não se vê como uma pessoa *passável*⁶⁴, por ser negra, alta, ter cabelos cheios e chamar atenção. Já Bárbara explica que já foi passável, quando estava *dentro dos padrões* com relação às roupas. Em suas experiências, as roupas definiam a sua passabilidade, isto é, ao vestir-se dentro dos padrões normativos de gênero, as roupas foram peças fundamentais para não ser percebida, mas acredita que as pessoas devem respeitá-la da maneira como é, por isso não faz questão de ser *passável*.

Marina, por sua vez, explica que a passabilidade pode ser muito válida em alguns momentos, trazendo uma tranquilidade momentânea em meio às agressões sociais, mas também pode causar riscos, uma vez que as pessoas podem se sentir *enganadas*:

[...]as pessoas não notarem a sua presença é legal, porque você consegue se camuflar por meio da sua imagem. Mas ela não te tira dos riscos, porque se de repente, em algum momento, você conhecer uma pessoa ou uma pessoa se interessar por você, e você não for diretamente clara [...], ela simplesmente pode se revoltar contra você e te fazer alguma maldade (Marina).

Sendo assim, a passabilidade é uma maneira de se esquivar de agressões, mas ao mesmo tempo pode mascarar as desigualdades de gênero. Para ela, o sentido do problema de ser passável está na possibilidade de pessoas sentirem-se enganadas por alguém que, supostamente, está fingindo ser o que não é; daí a violência. Porém, em uma leitura mais crítica, o termo pode ser utilizado, nesse sentido, para justificar uma cordialidade que, na verdade, não existe. A passabilidade permite se esconder, enquanto a luta por uma aceitação permanece nas linhas de frente. Pode-se fazer uma analogia com o mito da democracia racial, que mascara às desigualdades contra pessoas negras (Da Matta, 1981).

Para Bianca, a questão da passabilidade não a afeta positiva ou negativamente. Ela explica que pelo fato de ser alta e usar salto alto, bem como alguns traços que remetem ao masculino, ela não tem passabilidade; porém, relata:

⁶⁴ Modo como se referem a pessoa que passa despercebida nos locais que frequentam.

Se eu for pra algum lugar, eu sei que as pessoas vão me ver como uma transexual, mas eles vão olhar e falar assim: "mas é uma transexual bonita!", né? Eu percebo muito isso. Às vezes eu vejo uma chacotinha ou outra, mas não uma coisa que me ofende, literalmente assim, sabe? Eu não tenho esse problema (Bianca).

Ela tem essa percepção de que, se as pessoas a enxergarem através de sua beleza, haverá uma diminuição nas impressões negativas associadas à sua transexualidade, isto é, os estigmas que essa identidade carrega. Então a beleza aparece como força motriz não só de sua afirmação de identidade, como também, modo de equilibrar o peso das opressões que sofre.

Inspirações

Joana tem como grande primeiro ícone de inspiração Rogéria⁶⁵ que, popularmente, ora é vista como uma transexual, ora é vista como travesti, devido à confusão dos gêneros. Mas, o mais importante é que a identificação dela com Rogéria se dá pela admiração da coragem de Rogéria em reivindicar a sua identidade, algo que a maioria das transexuais e travestis tem como objetivo direto ou indireto.

Outra inspiração dela é Marsha P. Johnson⁶⁶, como um símbolo de luta, para além da afirmação de identidade. Marsha aparece como uma travesti de militância, por ser a articuladora da primeira parada LGBT do mundo em São Francisco. Suas inspirações dizem muito sobre seu senso de comunidade e a tentativa de trazer para o protagonismo político, outras mulheres transexuais e travestis, que precisam tanto da afirmação de suas identidades como o direito de viverem.

Nesse sentido, menciona também sobre Brenda Lee⁶⁷, como fonte de inspiração que, segundo ela, foi uma travesti muito sensível e acolhedora de “sua comunidade”:

Ela foi uma travesti muito sensível, e ela foi sensível com a nossa própria comunidade, com aquelas que estavam... não me lembro exatamente em termos de tempo e espaço, mas acredito que ela pegou a “peste gay”, né? Que foi o início da aids (Joana).

As referências de trans famosas ou socialmente destacadas são fundamentais e se mostram importantes no incentivo de outras trans a aderirem às lutas, ainda que de maneira individual, pois provocam um “espelhamento” às que são anônimas. Além disso, Joana faz menção à peste gay, termo estigmatizante que assolou a sociedade e a comunidade homossexual dos anos 1990, para denominar a aids. Ainda hoje, em 2020, conservadores e

⁶⁵ Foi uma atriz cantora, maquiadora e transformista brasileira do Rio de Janeiro (Cotta J, 2017).

⁶⁶ Foi drag queen, negra e ativista trans dos Estados Unidos pela libertação LGBT. Foi uma das personalidades da rebelião de Stonewall (Máscolo, 2017).

⁶⁷ Foi uma travesti assassinada em 1996, que abriu a primeira casa de acolhida para pessoas travestis e mulheres transexuais em situação de vulnerabilidade e soropositivas (Carrara e Carvalho, 2013).

fundamentalistas religiosos associam a homossexualidade à doença e creem na associação da aids com a homossexualidade.

Para Marina, sua primeira inspiração é Marcinha do Corinto⁶⁸ e a beleza negra em geral. Já Bárbara tem como inspirações sua mãe, avó e tia, que são mulheres fortes e de pulso firme, conforme relatou. Além delas, tem suas amigas, como a própria Marina como modelo e outras travestis, principalmente, as que tiveram vivências anteriores. Nesse cenário, a figura feminina racializada é enaltecida por Marina e Bárbara, demonstrando a importância de ser negra nos espaços, possibilitando um rompimento com a hegemonia de padrões de beleza construídos nos diferentes âmbitos da vida social e ajudando na autoestima de outras trans negras.

Embora já mencionado, Bianca tem como inspirações sua tia modelo aposentada que mora no Japão, para quem prometeu *não decepcionar a família*, garantindo que sairia da prostituição em algum momento; bem como as artistas travestis da noite. Salienta que a beleza dessas mulheres a inspiraram nas modificações do corpo e na busca pela consolidação de sua identidade através do ideal do corpo e aparências socialmente perfeitos e femininos.

A ideia do questionamento sobre inspirações às entrevistadas é mostrar a importância da representatividade como um motor também na construção das identidades e subjetividades, apesar de suas limitações. Enquanto um conceito que aparece na medida em que as diferenças vão criando desigualdades e grupos “étnicos” vão se formando para a luta por direitos, a representatividade se coloca na ao passo em que ajuda na autoestima desses grupos que estão fora dos padrões de gênero, sexualidade e raça, por exemplo. Através da visibilidade, mulheres transexuais e travestis negras podem ver em figuras importantes do universo trans, um caminho para sua emancipação e afirmação enquanto sujeito político. Então, pessoas trans na mídia, na política, nos espaços acadêmicos, na vida noturna, entre outros, servem de exemplo para essas mulheres.

5.6. O sentido do outro

A reflexão nessa seção versa sobre a questão da aceitação e do respeito, falados em momentos anteriores, mas enfatizados nos momentos em que são defrontadas pela questão: “o que fazer para acabar com a transfobia e com o racismo?”. Esse momento é crucial para

⁶⁸ É uma artista negra, ícone entre as travestis e da beleza trans do carnaval paulista e carioca (Neto, 2018).

pontuar a diferença entre o *respeito* tão reivindicado, que aparece como força motriz, e a *aceitação*, que nem sempre vem acompanhada, ambos muito presentes nos discursos das entrevistadas. Questões como lei, direitos, soluções pela força e pela obrigação aparecem nos discursos, entre outras.

Joana pontua a conscientização como norte para acabar com as opressões, tendo como ponto de partida o *respeito*: *ninguém precisa aceitar ninguém, ninguém precisa aceitar o meu modo de vida*, e reforça: *Mas as pessoas precisam respeitar*. Então fica nítido como as questões de respeito e aceitação não são a mesma coisa em seu discurso.

Reitera ainda sobre a questão da *imponência* como forma de proteção. Explica que a forma como o indivíduo se coloca, faz com que ele seja respeitado nos lugares, bem como estimula uma proteção. *Se impor* aparece como uma maneira que foi sendo adotada ao passar pelos muitos enfrentamentos presentes nas vidas de transexuais e travestis, para lidar com as dificuldades cotidianas.

Como religiosa, ela exemplifica a questão do respeito, usando Jesus Cristo, que aparece como precursor de uma história de inclusão para a entrevistada:

Se Jesus voltasse hoje, com tudo o que ele já trouxe, ele seria novamente crucificado sem a menor dúvida. [...] Nós somos o Jesus de hoje (Joana).

Então, além de fazer uma analogia de pessoas trans com Jesus Cristo, o que serve como afronta para um conservadorismo religioso muito presente na sociedade, serve também para a reflexão sobre como *respeito* e *aceitação* não são caminham juntos. Joana enfatiza uma consciência dos efeitos do *não respeitar*, que se revela quando diz que o contexto socioeconômico pode levar à marginalização dos sujeitos, seja por expulsão de casa quando criança ou seja por alguma outra exclusão social. Ela propõe *um mínimo de humanidade às pessoas com relação à população trans*, como foi o caso, segundo ela, do Dr. Drauzio Varella, que abraça Suzy de Oliveira em uma entrevista – caso que repercutiu nacionalmente⁶⁹.

Como outra forma de solução, Joana sugere leis mais punitivas, que causem impacto na sociedade, como é o caso da lei em que a homotransfobia foi equiparada ao racismo, na lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989⁷⁰, por decisão do STF em junho de 2019, através do

⁶⁹ Suzy de Oliveira é uma transexual presa, acusada por crimes de estupro e homicídio e foi abraçada pelo Dr. Drauzio Varella durante uma visita e entrevista (Martinelli, 2019b).

⁷⁰ Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor (Brasil, 1989).

ADO (Ação Direta de Inconstitucionalidade) 26 que versa sobre a omissão do Congresso Nacional por não editar lei que criminalize atos de homofobia e transfobia (Brasil, 2019).

Walquíria, por sua vez, lida com os problemas, principalmente as violências, de forma a esquecê-las ou ignorá-las. É uma maneira, segundo ela, de não se martirizar ou alimentar sentimentos negativos que podem resultar em uma autodepreciação. Porém, ao inverso do esperado como resposta, ao ser confrontada com a pergunta sobre como acabar com a transfobia e o racismo, diz:

Pra acabar, acho que, primeiramente, as travestis, as transexuais, as lésbicas, os gays tem que respeitar mais as pessoas. Porque eu conheço muita gente que é travesti, mas que é a mesma coisa que nada. São barraqueiras, escandalosas... Por exemplo, graças a Deus, eu não sofro preconceito em qualquer lugar que eu vou, eu sou muito bem respeitada. Então nunca teve problema comigo, porque eu me coloco no meu lugar. Acho que tudo também depende da postura da pessoa. Você chegar num lugar fazendo escândalo, todo mundo vai olhar assim pra você e não vai querer te respeitar (Walquíria).

Ela reitera a ideia de que o preconceito aparece de acordo com a forma como se porta, reforçando a ideia de Joana. É uma percepção de quem faz parte desse contexto, mas que reitera uma ideia que é dominante, permeada por conservadorismo. Muito se sabe que, independente da postura, o ser travesti ou transexual, é ultrajante por si só. Sob a frase de *tudo é respeito*, Walquíria reitera que o ideal é se comportar de modo a ser aceita nos lugares, *colocando-se no seu lugar*, reafirmando, assim, o preconceito.

Marina acredita que a violência aparece também conforme o modo como se porta. Isto é, pode ser que a postura, a conduta e a imagem ajudem para que não haja violência, porém, enfatiza que o episódio da agressão por seis rapazes, por que ela passou, revela justamente o contrário: a violência aparece aleatoriamente, independente do seu comportamento. Sempre vai haver um motivo intrínseco, relacionado ao preconceito em relação à mulher trans e à travesti. Para ela, *as pessoas precisam começar a se entender enquanto pessoas*: deve-se entender as diferenças entre os indivíduos sem reduzi-los a elas, afinal, esse tipo de comportamento culmina nas desigualdades.

Explica ainda que sua existência como travesti perpassa uma *escolha*, isto é, pode-se *escolher* abdicar de viver a travestilidade e *prender-se em si*, pressupondo uma internalização de sua própria identidade. Ou pode-se *escolher* ser travesti e acionar essa identidade, trazendo-a para o âmbito externo, livrando-se de crenças e imposições de gênero e reivindicando o seu “eu”.

Reitera, também, a força da lei como forma de coação para se obter o respeito:

Se não for possível por modos naturais, vai ter que continuar sendo possível por modos legais. Então assim, judicialmente, eu lhe obrigo a me aceitar e me respeitar. O que você pensa sobre a minha pessoa e o que você tem vontade de falar, você pode pensar e ter vontade de falar, você não pode pronunciar. Então, judicialmente eu faço com que você se cale. Mas isso, se for necessário até o resto da vida que seja judicialmente, será. Nesses últimos tempos, a gente tem sofrido muitos preconceitos em relação às sexualidades e às etnias. E muitos preconceitos por conta de que os nossos governantes são pessoas preconceituosas, homofóbicas, transfóbicas, racistas (Marina).

Em meio ao aval e estímulo, do atual governo Bolsonaro para reprimir sexualidades e diferenças, Marina acredita que a aceitação e o respeito podem vir por meio da força, seja ela legal ou física, ainda que as implicações não sejam as mesmas. Nesse sentido, a lei, em tese, *garante o respeito* pelo risco de punição, enquanto a força física *garante o respeito* pelo medo e dor. Embora saiba dos limites desse pensamento, acredita que uma postura altiva e imponente seja sempre fundamental na vida de transexuais e travestis, principalmente negras. Marina afirma a necessidade da força em situações extremas, como a do governo atual, dada a ausência da lei, demonstrando que a violência à opressão aparece como resposta imediata.

Bárbara acredita que a pergunta sobre maneiras de acabar com a transfobia e o racismo lhe soa *maçante* (entediante, aborrecente), pois a resposta lhe é óbvia; ao mesmo tempo se mostra desesperançosa na superação desse sistema, afinal pontua que os preconceitos estão muito arraigados. Explica que muitos dos preconceitos vêm de pessoas de origem nordestinas e que, por isso, muitos casos de assassinatos são advindos da região nordeste do Brasil. Da mesma forma, Marina, quando fala que seus pais são nordestinos e têm uma criação diferente – justificando que esse seria um empecilho para ser respeitada por eles, reitera uma visão que associa às pessoas nordestinas à desinformação. Essa visão, por sua vez, é reiterada por Bianca. Ela, por sua vez, reforça o desejo de aceitação de sua família, dado o afeto que mostra em todas as suas falas:

E já pensou eu com, 40, 50 anos, com meu sobrinho já velho, olhar aquilo e falar: "tia, não esperava isso de você". Tanto que é o meu propósito. Eu trabalho pra isso. Fazer mais cursos, me especializar mais na área da estética, pra eu parar de fazer programa. Porque como eu não tenho filho, eu tenho os meus sobrinhos como filho. Então assim, eu não quero ser vista como a tia que se deu bem na vida fazendo filmes, trabalhando com o corpo. Eu não quero isso, entendeu? Até pelo fato de eu ser o orgulho da minha família, então eu quero continuar com isso (Bianca).

Não é possível desvincular de sua trajetória, o afeto, a preocupação e o desejo de permanecer sendo o *orgulho de sua família*, buscando caminhos que não os da prostituição ou da pornografia, se pautando sempre no respeito e na aceitação que, em suma, permeiam o que almeja para com a sua família.

Ela, que sente mais transfobia que racismo advindos da sociedade brasileira, explica que o Brasil tem uma maioria entre *mulatos e negros* – *pardos e negros* e que o estado de São Paulo é composto por muitas pessoas nordestinas, que são os que, segundo suas palavras, mais disseminam preconceito. Porém, é importante ressaltar que o Estado de São Paulo é o número um no ranking de assassinatos de pessoas trans no Brasil (ANTRA, 2020b). Isso rebate o argumento, também preconceituoso, de que pessoas nordestinas são mais preconceituosas que pessoas dos demais estados do Brasil. Joana, por exemplo, se impressiona ao vir do Norte para o Sudeste e se deparar com preconceito no mercado de trabalho na maior capital do país.

Nesse sentido, o preconceito pode sim, estar associado ao grau de instrução e ao contexto socioeconômico de pessoas negras e de muitas pessoas nordestinas. Mas isso não pode ser uma restrição. Não se deve generalizar, colocando pessoas nordestinas em um só sistema de preconceito e falta de educação, afinal isso incorre em uma outra discriminação. Para além disso, é importante no relato de Bianca, principalmente, a forma como acredita que a aceitação e o respeito devam acontecer no país. Assim como as outras entrevistadas, acredita na obrigatoriedade em forma de lei como maneira de diminuição dos preconceitos:

[...]pode diminuir pela obrigatoriedade, né? Até mesmo de... tem a lei maria da penha⁷¹, tem o racismo, e pela homofobia. Criminalizando a homofobia, talvez eles não aceitem, mas eles vão ser obrigados a te respeitar. Como os próprios negros, tem muita gente que não aceita um negro, mas é obrigado a respeitar porque senão vai ser preso (Bianca).

Recorrente é a caracterização das maneiras como se enxergam as diferenças, em se tratando de *aceitação* e *respeito*. Embora conectados, são de diferentes significados. Enquanto a *aceitação* se refere a uma proximidade, a uma afeição ou gosto, envolvendo uma harmonia na convivência prolongada ou na situação de encontro, o *respeito* refere-se ao reconhecimento de direitos, implicando obediência às regras que os garantem, pela reverência à lei; mas também pelo medo, receio e temor diante da força física que garanta o *respeito* na ausência da efetividade da lei. Isso significa pensar que se almeja a lei para que haja proteção, porém, em sua ausência, o respeito será obtido à força, nem que, para isso, a violência seja utilizada.

⁷¹ Há um Projeto de Lei (nº 191/2017) aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça do Senado, aprovado em maio de 2019, que altera a redação do artigo 2º da lei, para incluir a identidade de gênero como forma de atender aos indivíduos transgêneros identificados com o sexo feminino. O texto: “Altera a redação do art. 2º da Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 – Lei Maria da Penha –, para assegurar à mulher as oportunidades e facilidades para viver sem violência, independentemente de sua identidade de gênero” (Brasil, 2017b).

Entretanto, o discurso sobre *respeito* e *aceitação* abre espaço para pensar casos em que, sob a narrativa de “respeito, mas não aceito”, preconceitos homóficos e transfóbicos são proliferados, ao passo que isenta seus praticantes de uma responsabilidade real com as diferenças. Esse mesmo discurso, por sua vez, é apropriado por aqueles que não são *aceitos*, buscando, através do *respeito* o mínimo para sua existência, seja através da lei ou através da força física.

Deste modo, Bianca reforça que, na falta da aceitação e na impossibilidade de fazer com que alguém a aceite, o respeito aparece como crucial. Assim como Joana, acredita que para que isso seja possível é importante a mudança no âmbito da religião, já que em sua perspectiva, é a religião a que mais dissemina preconceito, ainda que disfarçado de “leis divinas”. É nesse sentido que Joana propõe uma fé inclusiva, livre de preconceitos e dogmas excludentes de pessoas trans.

Bianca mostra ainda a contradição do Brasil ser o país que mais mata transexuais e travestis (ANTRA, 2020b) no mundo, ao mesmo tempo em que é o que mais consome pornografia transexual e travesti entre os países. Isso denota um fetiche vigorante com relação a esses corpos abjetos, como diria Butler (1999) e uma recusa de sua existência como semelhante, em sociedade. Assim, ela reforça a importância de se *conhecer* pessoas trans para além dessa marginalidade que lhes é atribuída, ressaltando que são *humanas* também e que precisam e podem ter o seu espaço para uma vida minimamente digna.

A visibilidade e a militância

Em muitos casos, a visibilidade pode trazer possibilidades, como é o caso de Joana, que por meio dela, articulou movimentos de luta. No caso de Marina, sua visibilidade lhe traz força, mas trouxe um único ponto negativo, que relata:

[...]nessa última eleição presidencial que teve, por conta de um movimento político, a minha foto dançando a valsa com o Haddad foi usada numa fake news e eu tive um problema muito sério. Eu tive síndrome do pânico e eu ainda tenho alguns resquícios dessa síndrome, por conta do uso dessa imagem... eu fiquei com muito medo de ser assassinada, e eu ainda tenho muito medo de ser reconhecida publicamente (Marina).

No Brasil, a tentativa de degradar a imagem de um candidato de oposição é algo bastante corriqueiro em tempos de eleições, como foi o caso da última eleição em 2018, que elegeu um candidato à presidência com discursos pífios e rodeados de *Fake News*. A ideia de utilização de sua imagem, decorre da ideia de que a travesti é vista com maus olhos pelo senso comum e pelo conservadorismo cada vez mais latente na sociedade brasileira. Com a publicização vem o medo do linchamento e da ridicularização.

No entanto, dentro do movimento social de travestis e transexuais e na comunidade LGBT em geral, sua visibilidade é fundamental, uma vez que é concebida como referência de luta, de militância e de apoio para encaminhamentos. Isso, segundo ela, a *eleva como pessoa*, pois sua própria trajetória em busca da consolidação do que é e do seu espaço, serve para espelhar outras pessoas, bem como ajudá-las. Assim, seu processo a fez conhecer seus direitos abrindo um leque de possibilidades frente às dificuldades e sua visibilidade se deu fundamentalmente através de sua militância.

Bianca explica que hoje, em seu bairro, é vista com bastante respeito. A partir de um ativismo local, ela participa do dia das crianças e de feiras culturais, onde promove mesas com transexuais para dar palestras sobre transexualidade e IST (Infecções Sexualmente Transmissíveis).

[...]eu sempre trago isso aqui, quando tem esse festival de cultura, essas coisas, né? Então, o diretor já me chama! E dia das crianças, eu faço [...], faz uns dois anos que eu fiz um 'dia da beleza beneficente'. Então, tudo isso corrobora pra que eu seja uma pessoa respeitada. E eu vejo que, pelas outras pessoas que conversam comigo e falam: "nossa, legal que ninguém te vê como um viado, ninguém te vê como um 'traveco', as pessoas te veem como mulher aqui, pelo respeito que você tem por todo mundo", entendeu? É legal isso (Bianca).

Nessa fala, reitera o modo como as pessoas a respeitam, enxergando-a como *mulher*, e não como *traveco* ou *viado* – termos pejorativos. Isso se reflete na ideia de que o respeito advém do comportamento socialmente adequado de mulheres transexuais e travestis que não deixam transparecer o que são, da postura e do que se pode oferecer à comunidade. Mas é importante notar como, de fato, a visibilidade pode trazer benefícios quando bem orientada.

A ideia de que ser uma travesti pobre e negra no Brasil, traz diversos entraves que a impedem de estudar e trabalhar ao mesmo tempo, e se trabalhar não será na formalidade, e se for na formalidade ou fora dela, serão gastas todas as horas de seu dia para sua subsistência. Então *o sistema*, nas palavras de Marina, *obriga a escolha entre coisas que não se pode abdicar*.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas vivências de mulheres transexuais e travestis negras, as experiências sociais e culturais se expressam em dimensões variadas que são permeadas pela transfobia e pelo racismo, enquanto fenômenos perpetrados não só pela sociedade, mas também pelo Estado. Neste contexto, fazer parte deste segmento no Brasil é ter uma vida marcada por negações, tanto com relação à identidade, como em relação ao acesso a direitos básicos que deveriam ser, na prática, garantidos pela Constituição Federal, independente de raça, classe social e, também, de sexualidade e gênero.

As entrevistas mostraram que a busca pela *feminilidade*, presente nas diversas fases da vida humana (infância, adolescência e vida adulta) é o principal motor para a afirmação das identidades travesti e transexual, atravessadas por barreiras sociais que envolvem o âmbito familiar, a vida escolar, o mercado de trabalho e a vida social como um todo. Nesse cenário, a infância e a adolescência, principais períodos de identificação da *diferença* para os meninos não identificados com seu sexo biológico, são os momentos em que as imposições de gênero ficam mais evidentes vindas, principalmente da família e, por vezes, carregadas de preceitos religiosos, que buscam a cura, a “melhoria” e a superação dessa fase de “anormalidade” a que se associa a quebra do padrão masculino de performance do gênero.

É na infância que os ainda *meninos* experimentam o primeiro desconforto ou sentimento de culpa por extrapolarem o binarismo de gênero, ao optar, por exemplo, por brincar de boneca, ocupar papéis femininos em brincadeiras infantis, vestir-se com indumentárias socialmente femininas ou pela repetição de trejeitos e gestos inadequados à masculinidade em uma sociedade heteronormativa.

Na adolescência, por sua vez, muitas das entrevistadas enfrentam os primeiros problemas na escola, como o linchamento e a chacota em relação a uma feminilidade que não pode ser performada naquele corpo biologicamente masculino. É também nesse momento escolar que, geralmente, deixam as casas de origem por rejeição ou negação da família, e se veem obrigadas a entrar no mercado de trabalho, majoritariamente informal. Além disso, é predominante que haja um trânsito de identidades nessas fases, perpassando por uma identidade *gay*, isto é, dizer-se *gay* aparece como parte do processo de consolidação das identidades travesti ou transexual, assim como ser *Crossdresser* ou *Drag Queen*, como uma experimentação do gênero como funcionalidade (Jesus, 2012).

Trazer essa discussão à tona é abrir caminho para pensar identidades constantemente violentadas e deslegitimadas, ainda que a subversão que fazem a esses modelos – enquanto indivíduo fora da “normalidade”, abra um leque de possibilidades de existência. É neste sentido que os estudos *Queer* se fazem importantes no contexto brasileiro, uma vez que permitem o questionamento de todas as ações que criam normas e hierarquias, mantendo relações de poder e consequentemente as desigualdades.

Na transição da adolescência para a vida adulta, ao entrar no mercado de trabalho, a maioria das entrevistadas se volta à informalidade ou aos subempregos que envolvam estética, maquiagem e beleza, na impossibilidade de um emprego formal. Não por acaso, quatro das entrevistadas trabalham como cabeleireiras e uma como maquiadora.

Como uma segunda opção de trabalho, grande parte dessas pessoas buscam na prostituição um modo de subsistência, que se apresenta de modo intermitente, mas recorrente na vida das mulheres trans e travesti. Contando com a renda advinda desse trabalho para despesas básicas, como alimentação, higiene e moradia, afinal, morar de aluguel é quase uma regra. Trabalhos como prostituição e aqueles vinculados à estética traduzem tanto os estigmas associados à coalizão de ser transexual e travesti negra, isto é, os estigmas que articulam raça, gênero, classe e sexualidade, bem como expressam a negação dessas pessoas no mercado formal de trabalho, a exposição precoce às vulnerabilidades da vida social e a evasão escolar.

A questão de ser travesti ou transexual se mostra mais conflitiva do que a de ser negra. Isso não significa dizer que a dificuldade por ser negra não esteja presente. Collins (2015) explica que raça, classe ou gênero podem estruturar uma situação, mas podem não ser igualmente visíveis e/ou importantes nas autodefinições das pessoas. O racismo velado, muito presente na sociedade brasileira produz essas percepções, tendo como efeito um maior descaso do Estado para com essa população, assim como, por vezes, a negação do racismo.

Todas as entrevistadas reiteram que o modo como se portam, dita, ainda que não em sua totalidade, a manifestação ou não da violência em seu cotidiano, tendo relação direta com a questão da *passabilidade* que, por sua vez, aparece como pano de fundo dos relatos, que ora é acionada para lidar com os conflitos e ora é posta de lado por mascarar a realidade. Em geral, a *passabilidade* para pessoas trans está associada a um comportamento “adequado” para serem aceitas socialmente, suprimindo expectativas de gênero postuladas

pelas normas sociais voltadas às mulheres cisgênero. Essa ideia perpassa os estigmas e as principais diferenças entre ser travesti e transexual.

As diferenças têm direta relação tanto com a imagem que é vinculada às identidades (transexual e travesti), como com a aceitação do próprio corpo, ou seja, socialmente, travestis são associadas à prostituição, à pobreza e a marginalidade, enquanto transexuais são associadas à doenças psicológicas por desejarem “mutilar” o corpo. Indo de encontro a essas definições classificatórias, a construção dos corpos e das identidades das entrevistadas se contrapõe às definições sobre o que é ser travesti e ser transexual por transcenderem a ideia de que para ser transexual, deve-se, obrigatoriamente, passar pelo processo de transgenitalização, por exemplo. Esse fenômeno rompe com o determinismo de que o órgão genital dita o gênero (Butler, 1999).

Embora revelem a violência como uma experiência recorrente em suas vivências, as entrevistadas reforçam constantemente que são agentes de suas próprias vidas, reafirmando que muitas de suas escolhas interferem no modo como os conflitos lhes aparecem e suas consequências, ainda que isso não seja uma regra. Além disso, reforçam a importância da família em suas trajetórias e o vínculo que não se desfaz, em meio ao conflito e, ao mesmo tempo, ao afeto. Isso ressalta a importância da família, que nas experiências dessas entrevistadas esteve, de alguma maneira, presente em todas as etapas de suas vidas.

Palavras como *aceitação* e *respeito* são muito presentes em seus discursos, indicando como é fundamental sua diferenciação, ainda que o respeito, diante do forte preconceito social em relação a mulheres trans e travestis, se garanta pela ação necessária da lei, por meio da qual seus direitos são reconhecidos. Nesse sentido, reiteram que independente da *aceitação*, o *respeito* deve sempre estar presente, como condição de sua existência. Chegam a formular que, se não pela observância da lei, que seja pelo medo advindo do uso potencial da força, considerada legítima de ser aplicada no caso de não efetividade da lei.

Das possibilidades de luta por seus direitos, a militância aparece como efeito da visibilidade que conquistam em seus espaços, seja de trabalho, seja na vida social ou na escola; assim como do incentivo das políticas públicas, como o TransCidadania, que possibilitou a emancipação e o empoderamento de algumas das entrevistadas. Mostram uma consciência ativa da movimentação social de travestis dos anos 1980 e 1990, como precursoras da luta constante contra a violência, por mais respeito e pela reivindicação da existência plena das identidades dissidentes, assumindo uma autonomia em relação ao

restante do movimento LGBT, que historicamente não conseguiu lidar com as demandas específicas de travestis e, posteriormente, transexuais.

A articulação do racismo com o sexismo (Gonzales, 1984) produz efeitos nas trans negras, aliando-se à expectativa do cissexismo (Rodvalho, 2017) dominante. Os padrões binários de gênero e as exigências advindas da hegemonia da cor branca, constituídos historicamente na sociedade ocidental, ainda se encontram vigentes, inviabilizando o reconhecimento de seus direitos de cidadania. Assim, a estrutura de um país patriarcal e racista como o Brasil se sobressai como um componente de permanente violência entre as trans negras.

A violência implícita na desvantagem socioeconômica de que partem, somada à forte violência de gênero e de raça que sofrem durante a infância e a adolescência são cumulativas para a exposição às violências vividas quando saem de seu mundo de origem para novos espaços sociais: violência verbal, física, psicológica, abusos sexuais, exposição precoce a uma vida sexual de riscos, prostituição, estupros, além de dificuldades de várias ordens na escola e no trabalho, com baixo rendimento escolar e renda mais baixa, que afetam suas possibilidades de exercício de seus direitos de cidadania. O contato com a violência, entretanto, produz efeitos contraditórios e, por vezes, paradoxais, que ora se agravam, ora se diluem, afinal, ao mesmo tempo em que essa violência expõe mulheres transexuais e travestis negras a dificuldades de várias ordens, demanda uma busca por seus direitos enquanto pessoa, o que as fortalece enquanto sujeitos políticos.

Como modificar essa condição em que a família e a escola – como instituições fundamentais para a formação dos indivíduos e com poder de determinar o início das relações de sociabilidade e estratégias de sobrevivência a serem seguidas – lhes são desfavoráveis, juntamente às violências da sociedade mais ampla e, inclusive, do Estado, que lhes atribuem espaços sociais de existência informal e de prostituição?

A resposta está em políticas públicas e no reconhecimento da existência dessas identidades. Políticas que, se realmente forem democráticas, devem percorrer um longo caminho até serem consolidadas enquanto mudança do destino dessas pessoas, dando a oportunidade de que pessoas trans negras femininas sejam atendidas em suas especificidades e diferenças e inseridas social, cultural e politicamente, permitindo finalmente a superação do racismo, da transfobia e do cissexismo existentes.

Por isso, existir como mulher transexual ou travesti negra é resistir e travar uma luta constante pela sobrevivência e pela expressão de seus corpos, que afrontam a norma de gênero, para combater continuamente grupos sociais mais conservadores que querem extinguir suas vidas e seus corpos, ao mesmo tempo em que, hipócrita e contraditoriamente, os exploram: não à toa, o Brasil é o país que mais mata pessoas trans e mais consome sua pornografia.

7. BIBLIOGRAFIA

- ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019. Benevides BG, Nogueira SNB (Orgs). São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE; 2020b. 80p.
- Barbosa, BC. Nomes e Diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de pós-graduação em antropologia social, Departamento de Antropologia. Dissertação de Mestrado; 2010. [Acesso em: 5 set 2020]. Disponível em: http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1945_1054_BRU_NO_CESAR_BARBOSA.pdf.
- Brah A. Diferença, diversidade, diferenciação. Cadernos Pagu (26), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, 2006, pp.329-376.
- Becker HS. Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais. São Paulo, Hucitec. 1999. 178p.
- Bourdieu P. Compreender. In: A miséria do Mundo. Petrópolis, RJ: Vozes. 1997; p.693-713.
- Bourdieu P. Os três estados do capital cultural. Catani, A, Nogueira, MA (orgs.) Escritos de Educação. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 74.
- Butler J. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica; 1999. p. 151-172.
- Carrara S, Carvalho M. Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais. Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana, n. 14, p. 319-351, 2013.
- Collins PH. Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. In: Reflexões e práticas de transformação feminista. Moreno R (org.). Coleção Cadernos Sempreviva. Série Economia e Feminismo, 4. São Paulo: SOF, 2015. 96p.
- Crenshaw KW. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: VV.AA. *Cruzamento: raça e gênero*. Brasília: Unifem; 2004.
- Da Matta R. O Ofício de Etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues". In: A Aventura Sociológica. Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Nunes EO (Org.). Biblioteca de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Editores Zahar. 1978. p. 47-64.
- Da Matta R. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. In: Relativizando: uma introdução à antropologia social. Petrópolis, Vozes, 1981, p. 58-85.
- Davis A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- Facchini R. “Sopa de Letrinhas”? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90: um estudo a partir da cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. São Paulo: Campinas, 2002.
- Facchini R. Histórico da luta de LGBT no Brasil. Caderno Temático n. 11 - Psicologia e diversidade sexual. São Paulo: CRP; 2011. [acesso em: 19 abr 2017]. Disponível em:

http://www.crpssp.org.br/portal/comunicacao/cadernos_tematicos/11/frames/fr_historico.aspx.

- Foucault M. A história da sexualidade I: a vontade de saber. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal; 1988.
- Freyre G. Casa Grande e Senzala. Rio de Janeiro: Editora Global Editora; 2006.
- Fry P. Da hierarquia à igualdade: a construção da homossexualidade no Brasil. In: FRY, P. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar. 1982; p. 87-115.
- Fry P, MacRae E. O que é Homossexualidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- Gomes NL. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Educação Antirracista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade. 2005; p. 39-62.
- Gonzalez L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs. 1984; p.223-244.
- Greco D. Trinta anos de enfrentamento à epidemia da Aids no Brasil, 1985-2015. Ciência & Saúde Coletiva. 2016; 21(5):1553-1564.
- Gonzales L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Rev. Ciênc. Soc. Hoje. 1984:223-244.
- Guimarães ASA. Raça, cor, cor da pele e etnia. *Cadernos de Campo*, v. 20, p. 265-272, 2011.
- Guimarães ASA. “Como trabalhar com ‘raça’ em sociologia”. *Educação e Pesquisa (USP)*, São Paulo. 2003. 29(1):93-108.
- Guimarães ASA. Raça e Racismo no Brasil. Racismo e Antirracismo no Brasil, São Paulo, Ed. 34. 1999.
- Holanda SB. Raízes do Brasil. Ed. 26. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- Jesus JG. Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos. Brasília, 2012.
- Kraiczuk J. A bioética e a prevenção da AIDS para travestis. Dissertação de Mestrado em Bioética - Universidade de Brasília. Brasília, UNB, 2014. 168p.
- Leite Junior J. "Nossos corpos também mudam": sexo, gênero e a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico. Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; 2008.
- Lévi-Strauss C. “Raça e História” in Antropologia Estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, capítulo XVIII, pp 328-366.
- Louro GL. Teoria Queer – uma política pós-identitária para a educação. Rev. Estud. Fem. [online]. 2001; 9(2):541-553.
- MacRae E. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In: EULALIO, A. et al. (Org.). Caminhos Cruzados. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 99-111.
- MacRae E. Em defesa do gueto. Novos Estudos – Cebrap. São Paulo, SP; abr 1983. 2(1):53-60.
- MacRae E. Afirmação de identidade homossexual: seus perigos e sua importância. In: Tronca ÍA (Org.). Foucault vivo. Campinas, SP: Pontes, 1987a. p. 81-88.

- MacRae E. AIDS: prevenção ou novo tipo de segregacionismo? Tema IMESC-Sociedade, Direito e Saúde, São Paulo, SP; 1987b. 4(1):73-81.
- MacRae E. A construção da igualdade- política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”. Edward MacRae. Salvador: EDUFBA. 2018; 377 p.
- Menezes L. Relatório do levantamento quantitativo da pesquisa sobre violências de gênero e de raça sofridas por mulheres transexuais e travestis negras de 2017. São Paulo: Inst. Saúde, SES-SP; 2018a.
- Menezes L. Transfobia e racismo: articulação de violências nas vivências de trans. BIS, Bol. Inst. Saúde. Dez 2018b; 19(2): 62-76.
- Moore C. A Humanidade contra si mesma para uma nova interpretação epistemológica do racismo e de seu papel estruturante na história do mundo contemporâneo. In: II Fórum Internacional Afro-colombiano”. Bogotá, 18 de Maio de 2011.
- Moura C. Rebeliões da senzala. Ed. Ciências Humanas. São Paulo: Lech Livraria; 1959.
- Moura C. Sociologia do negro brasileiro. São Paulo: Série Fundamentos, Editora ática, 1988. pp. 7-141.
- Moutinho L. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. Cadernos Pagu, Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp; 2014. (42):201-248.
- Munanga K. Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. Revista de Antropologia, v. 33, p. 109-117, 30 dez. 1990.
- Munanga K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: Anais do Seminário Nacional Realções Raciais e Educação – PENESB. Rio de Janeiro; 2003.
- ONU (Organização das Nações Unidas - Brasil). OMS retira transexualidade da lista de doenças mentais. 06 jun 2019. [Acesso em 13 set 2020]. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/83343-oms-retira-transexualidade-da-lista-de-doencas-mentais>.
- Pelúcio L. Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de aids. Tese (Doutorado em Sociologia) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Carlos, SP: UFSCar; 2007. 32p.
- Pereira PPG. Queer nos trópicos. Contemporânea – Rev. Sociol. UFSCar. 2012; 2(2):371-394. [Acesso em: 05 mai 2017]. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/340/146>.
- Pereira PPG. Queer decolonial: quando as teorias viajam. Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar. São Paulo: São Carlos. 2015; 5(2):411-437. [Acesso em: 05 mai 2017]. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/340/146>.
- Perlongher N. O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- Piscitelli AG. Apresentação, Gênero no mercado do sexo. Cadernos Pagu, Campinas - SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp. Jul-dez 2005; (25):7-23.
- Piscitelli AG. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. Sociol. Cult. 2008; 11(2):263-274.

- Rodvalho AM. O cis pelo trans. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis. Abr 2017. 25(1):365-373. [Acesso em: 25 out 2018] Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2017000100365&lng=en&nrm=iso.
- Sarti CA. A observação etnográfica: relato de uma experiência. In: Sarti CA. O reconhecimento do outro: uma busca de diálogo entre ciências humanas e ciências da saúde. São Paulo: Departamento de Medicina Preventiva da UNIFESP (tese de Livre Docência). 2003; p. 60-67.
- Seidman S. *Queer theory - Sociology*. Cambridge: Blackwell; 1996.
- Silva RC, Schor N. As primeiras respostas à epidemia de aids no Brasil: influências dos conceitos de gênero, masculinidade e dos movimentos sociais. *Psic. Rev. São Paulo, SP*. 2015; 24(1):45-59.
- Simões JA, Facchini R. Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT. Coleção História do Povo Brasileiro. Editora Fundação Perseu Abramo. São Paulo; 2009, 196p.
- Velho G. Observando o familiar. In: *A Aventura Sociológica. Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Nunes EO (Org.). Biblioteca de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Editores Zahar. 1978; p. 36-46.

8. FONTES

- ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Manual de Comunicação LGBT. Martins F, Romão L, Lindner L, Reis T (Orgs.); 2010. [acesso em: 10 mai 2017]. Disponível em: <https://unaid.org.br/wp-content/uploads/2015/09/Manual-de-Comunica%C3%A7%C3%A3o-LGBT.pdf>.
- ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Diretoria Executiva Nacional. 2020. [acesso em: 10 mai 2017]. Disponível em: <https://www.abglt.org/diretoria-e-conselho>.
- Agência Aids. Prefeitura renova parceria e Centro de Referência e Defesa da Diversidade se manterá aberto. São Paulo, SP. 27 jul 2019. [Acesso em: 5 set 2020]. Disponível em: <https://agenciaaids.com.br/noticia/prefeitura-renova-parceria-e-centro-de-referencia-e-defesa-da-diversidade-se-mantera-aberto/>.
- ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). História. São Paulo. Acesso em: 20 set 2020a. Disponível em: <https://antrabrazil.org/historia/>.
- Brasil. Casa Civil. Lei nº 7.716 de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Subchefia para assuntos jurídicos. Brasília, DF; 5 jan 1989. [Acesso em: 15 set 2020]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm.
- Brasil. Conselho Federal de Medicina. Resolução nº 1482/1997. Autoriza, a título experimental, a realização de cirurgia de transgenitalização [...] com o tratamento dos casos de transexualismo. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, DF, 19 set. 1997. Seção 1, p. 20.944. [Acesso em 15 set 2020]. Disponível em: http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/1997/1482_1997.htm.
- Brasil. Anais da Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais – GLBT. 5 a 8 jun 2008. Acesso em: 04 abr 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3jb0Jv1>.
- Brasil. Ministério da Saúde. Portaria MS/GM Nº 1.707/2008. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), o Processo Transexualizador, a ser implantado nas unidades federadas, respeitadas as competências das três esferas de gestão. Revogada pela Portaria Ms/Gm Nº 2.803, De 19-11-2013. Diário Oficial da União, Poder Executivo. Brasília, DF; 18 ago. 2008. Seção 1, p. 43. [Acesso em 15 set 2020]. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/prt1707_18_08_2008.html.
- Brasil. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (BR), Coordenação de Promoção dos Direitos LGBT. Relatório sobre violência homofóbica no Brasil. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Brasília, DF; 2012.
- Brasil. Ministério da Saúde. Portaria nº 2.803/2013. Redefine e amplia o Processo Transexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS). Diário Oficial da União, Poder Executivo. Brasília, DF; 19 nov 2013. Seção 1, p. 25-30. [Acesso em 15 set 2020]. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2013/prt2803_19_11_2013.html.
- Brasil. Ministério da Saúde. Departamento passa a utilizar nomenclatura “IST” no lugar de “DST”. Brasília, DF; 17 nov 2016. [Acesso em: 5 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/3590Lyh>.

- Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância, Prevenção e Controle das Infecções Sexualmente Transmissíveis, do HIV/Aids e das Hepatites Virais. Diretrizes para organização do CTA no âmbito da Prevenção Combinada e nas Redes de Atenção à Saúde/Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Vigilância, Prevenção e Controle das Infecções Sexualmente Transmissíveis, do HIV/Aids e das Hepatites Virais. Brasília, DF. 2017a; 88 p.
- Brasil. Senado Federal. Projeto de Lei do Senado nº 191, de 2017. Atividade Legislativa. Brasília, DF; 13 jun 2017b. [Acesso em: 5 out 2020]. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/129598>
- Brasil. Supremo Tribunal Federal. STF reafirma direito de transgêneros de alterar registro civil sem mudança de sexo. Notícias STF. Brasília, DF; 15 ago 2018. [Acesso em: 5 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/34b9j8F>.
- Brasil. Supremo Tribunal Federal. STF enquadra homofobia e transfobia como crimes de racismo ao reconhecer omissão legislativa. Notícias STF. Brasília: DF; 13 jun 2019a. [Acesso em: 5 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/34c4GeG>.
- Brasil. Conselho Federal de Medicina. Resolução nº 2.265/2019. Dispõe sobre o cuidado específico à pessoa com incongruência de gênero ou transgênero e revoga a Resolução CFM nº 1.955/2010. Diário Oficial da União; República Federativa do Brasil, Brasília, 20 set 2019b. [Acesso em 15 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/3lU6BKA>.
- Brasil. Ministério da Saúde. O que é COVID-19. Brasília, DF; [2020a]. [Acesso em: 3 out 2020]. Disponível em: <https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca#o-que-e-covid>.
- Brasil. Ministério da Saúde. Auxílio Emergencial. Brasília: DF; [2020b]. [Acesso em: 3 out 2020]. Disponível em: <https://www.gov.br/cidadania/pt-br/servicos/auxilio-emergencial>.
- Conselho Nacional de Justiça. Provimento nº 73 de 28 de junho de 2018. Dispõe sobre a averbação da alteração do prenome e do gênero nos assentos de nascimento e casamento de pessoa transgênero no Registro Civil das Pessoas Naturais (RCPN). Brasília: DF. DJe/CNJ nº 119/2018, de 29/06/2018, p. 8. 28 jun 2018. [Acesso em: 5 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/3o2ol8A>.
- Cotta J. Aos 74 anos, morre Rogéria, a ‘travesti da família brasileira’. Notícias da TV, Uol. São Paulo: SP; 5 set 2017. [Acesso em: 18 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/3lZu0dU>.
- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil. Estudos e Pesquisas, Informação Demográfica e Socioeconômica: IBGE; 2019, n 41.
- IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada). Atlas da Violência 2020 principais resultados. Cerqueira, D; et al (Coord.). Brasília, DF. 5. jun. 2020. [Acesso em 13 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/2TcGthH>.
- FONATRANS. Quem somos. [S.I.]: Blogger; [201-]. [Acesso em 09 set 2020]. Disponível em: <http://www.fonatrans.com/p/quem-somos.html>.
- Martinelli A. Caso Dandara ainda espera respostas do poder público dois anos após morte brutal. LGBT, Huffpost; 16 fev 2019a. [Acesso em: 05 out 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/2IFrtqJ>.

- Martinelli A. 'Entendo a frustração de quem se decepcionou comigo', diz Drauzio Varella sobre 'caso Suzy'. LGBT, HuffPost; 10 mar 2019b. [Acesso em: 05 out 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/3lQS2ro>.
- Máscolo T. Marsha P. Johnson: a mãe travesti. História, Esquerda Diário. [S.I.]; 11 out 2017. [Acesso em: 09 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/3m3SwKD>.
- Neto L. Marcinha do Corinto - momentos de um ícone travesti. Youtube; 4 set 2018. [Acesso em: 08 set 2020]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=A_0zo94BDtw.
- Reis T (org.). Manual de Comunicação LGBTI+. 2ª edição. Curitiba: Aliança Nacional LGBTI / GayLatino, 2018.
- São Paulo (Estado). Decreto nº 55.874 de 29 de janeiro de 2015. Institui o Programa TransCidadania, destinado à promoção da cidadania de travestis e transexuais em situação de vulnerabilidade social; altera disposições dos Decretos nº 44.484, de 10 de março de 2004, e nº 40.232, de 2 de janeiro de 2001. São Paulo; 29 jan 2015. [Acesso em: 5 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/37e7YQq>.
- São Paulo (Estado). Decreto nº 58.227 de 16 de maio de 2018. Confere nova regulamentação ao Programa TransCidadania, instituído pelo Decreto nº 55.874, de 29 de janeiro de 2015, bem como institui e inclui, no Calendário de Eventos da Cidade de São Paulo, o "Mês da Visibilidade Trans". São Paulo; 16 mai 2018. [Acesso em: 5 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/31mHpVn>.
- São Paulo (Município). Centros de Acolhida Especial. Serviços para cidadão. São Paulo, SP; c2013. [Acesso em 29 set 2020]. Disponível em: <https://bit.ly/3j7a07j>.
- Vieira H. "Teoria Queer, o que é isso?". Revista Forum. 7 jun 2015. [acesso em: 5 jun 2019]. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/osentendidos/2015/06/07/teoria-queer-o-que-e-isso-tensoes-entre-vivencias-e-universidade/>.

APÊNDICE A

TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido) - Gravado e baseado no art. 17 da Resolução 510/2016.

Título do Projeto de Pesquisa: **TRANSFOBIA E RACISMO: VIOLÊNCIAS DE GÊNERO E DE RAÇA SOFRIDAS POR MULHERES TRANSEXUAIS E TRAVESTIS NEGRAS (TÍTULO MODIFICADO)**

Pesquisador Responsável: Cynthia Andersen Sarti

Local onde será realizada a pesquisa: Locais públicos escolhidos em comum acordo entre entrevistado e entrevistador

Você está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa acima especificada. O convite está sendo feito a você porque há a necessidade de desenvolver o estudo a partir de sua experiência enquanto mulher, transexual e negra. Sua contribuição é importante, porém, você não deve participar contra a sua vontade.

Antes de decidir se você quer participar, é importante que você entenda porquê esta pesquisa está sendo realizada, todos os procedimentos envolvidos, os possíveis benefícios, riscos e desconfortos que serão descritos e explicados abaixo.

Justificativa da pesquisa: mulheres transexuais e travestis negras costumam integrar segmentos sociais que não têm acesso a direitos plenos de cidadania, estando exposta a altos índices de violência e situações de vulnerabilidade social, de saúde física e mental. Isso ocorre, não somente por conta de seu gênero e sexualidade, mas em muitos casos também por sua cor. Daí a necessidade de pesquisas que se voltem para as experiências dessas pessoas a partir de sua perspectiva.

Objetivos: reunir e analisar experiências vividas entre as mulheres trans (transexuais e travestis), observando as particularidades das trans negras em relação às brancas, possibilitando também a discussão de como a visibilidade crescente da questão trans tem incidido nas experiências de transfobia, diminuindo-a, intensificando-a ou transformando-a.

Considerando os procedimentos desta pesquisa, que se limitam a entrevistas, não há riscos que possam causar danos maiores ao participante do que os existentes na vida cotidiana e nas interações humanas. Entre os possíveis benefícios desta pesquisa está a promoção de visibilidade da população trans, a ampliação no conhecimento da população estudada – mulheres transexuais e travestis negras, promoção de reflexão sobre o tema da pesquisa (gênero, raça e sexualidade), além da possibilidade de fomentar o desenvolvimento de políticas públicas e intervenções.

Sua forma de participação consiste em entrevista qualitativa, na qual um roteiro de entrevista semiestruturado será aplicado, de forma que as respostas serão gravadas e transcritas para o estudo.

Todas as informações coletadas serão confidenciais e anônimas (seu nome jamais será divulgado). Somente o pesquisador e/ou equipe de pesquisa terão conhecimento de sua identidade e nos comprometemos a mantê-la em sigilo. Os dados coletados serão utilizados apenas para esta pesquisa.

A sua participação na pesquisa não envolve custos, tampouco compensações financeiras. Se houver gastos, como de transporte e alimentação, eles serão ressarcidos.

A qualquer momento, antes, durante e depois da pesquisa, você poderá solicitar maiores esclarecimentos, recusar-se a participar ou desistir de participar. Em todos esses casos você não será prejudicado(a), penalizado(a) ou responsabilizado(a) de nenhuma forma.

Em caso de dúvidas sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com o pesquisador responsável Cynthia Andersen Sarti, no e-mail csarti@uol.com.br ou com o pesquisador auxiliar Lincoln Moreira de Jesus Menezes, nos telefones (11)46412954, celular (11)96591-6226 e e-mail lincolnmj10@hotmail.com. Caso você tenha dúvidas e/ou perguntas sobre seus direitos como participante deste estudo ou se estiver insatisfeito com a maneira como o estudo está sendo realizado, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal de São Paulo, situado na Rua Botucatu, 740, CEP 04023-900 – Vila Clementino, São Paulo/SP, telefones (11) 5571-1062 ou (11) 5539-7162, às segundas, terças, quintas e sextas, das 09:00 às 12:00hs ou pelo e-mail cep@unifesp.br.

Após ser apresentado(a) e esclarecido(a) sobre as informações da pesquisa, no caso de aceitar fazer parte como voluntário(a), você deverá falar em som alto e claro que aceita fazer parte da pesquisa e permite a sua gravação.

APÊNDICE B

Roteiro de entrevista para pesquisa qualitativa

1. Como você gostaria de ser identificada nessa entrevista?
2. Você autoriza sua participação na pesquisa intitulada **“Experiências de mulheres transexuais e travestis negras na cidade de São Paulo”**, como um/a dos/as entrevistados/as?
3. Quantos anos você tem e de onde você é/vem?
4. Qual a primeira cena, imagem ou acontecimento que vem à sua mente, que você se lembra de ter se percebido enquanto homem, mulher ou pessoa não binária?
5. Como foi isso para você? O que isso te trouxe de prazer? E de sofrimento?
6. Como é/foi para sua família? Enfrentou problemas?
7. E na escola?
8. Você trabalha? Com o quê? Enfrenta ou enfrentou dificuldades no trabalho por ser transexual/travesti?
9. Você se relaciona afetivamente/romanticamente? Se sim, como é a relação de vocês?
10. Você tem/teve problemas com suas relações afetivas/românticas por ser pessoa trans?
11. Mora sozinha? Se não, com quem mora?
12. O que você faz com o seu tempo livre?
13. Quem/o que te inspira em sua vida?
14. Como é a sua relação com o seu corpo? Há alguma parte que gosta mais ou menos?
15. **Se autodeclarar-se negra (parda ou preta):**
 - a) Tem alguma referência negra?
 - b) Já enfrentou problemas por ser negra?
 - c) Encontra maior dificuldade com cabelo/maquiagem?
16. **Perguntar para todas:**
 - a) Você já enfrentou algum tipo de violência?
 - b) Como foi? Onde foi?
 - c) O que fizeram? Quem fez?
 - d) Com quem estava?
 - e) Que horas eram?(Explorar)
17. O que você acredita que pode ser feito para acabar com a transfobia?
18. E com o racismo?
19. Como lidou ou está lidando com esse cenário de pandemia?

APÊNDICE C

Questionário do levantamento quantitativo 2018

BLOCO 1. PERFIL SOCIOECONÔMICO

- 1) Nome: _____
- 2) Nome é oficial em documentos? () Sim () Não
- 3) Idade: _____
- 4) Local de Nascimento. Cidade: _____ Estado: _____
- 5) Tem renda própria/trabalho? () Sim. Qual atividade? _____
() Não tem renda própria.
- 6) Você cursou escola até que ano/série? _____
() Ensino Fundamental Incompleto () Ensino Fundamental Completo (até 8ª série)
() Ensino Médio Incompleto () Ensino Médio Completo (até 3º ano ou Ensino Médio) ()
Ensino Superior Incompleto/Cursando () Ensino Superior Completo
- 7) Pode informar a sua renda média mensal aproximada? _____ () Não quis informar
- 8) Qual é a sua cor/etnia? () Branca () Preta () Parda () Amarela () Indígena
- 9) Qual é a sua religião? () Católica () Evangélica () Neopentecostal () Protestante
() Budista () Candomblé () Umbanda () Espírita Kardecista () Não possui
- 10) Você se considera: () Feminina/o () Masculino/a () Varia entre os dois () Nenhum
() Outro. Qual? _____
- 11) Você se denomina: () Travesti () Transexual () Drag Queen () Outro. Qual? _____
- 12) Você se relaciona com: () Homens () Mulheres () Ambos () Outros. Qual? _____
- 13) Com quem você mora: () Parceiro(s) () Parentes (pular a q13 e a q.14) () Sozinho/a ()
Amigo/a
- 14) Com quantos anos saiu da casa de sua família: _____
- 15) Por que você saiu? () Foi expulso () Não aguentou briga/discussão/pressão por preconceito ()
Por preferência/porque quis () Por outro motivo. Qual? _____
- 16) Você já esteve ou viveu em situação de rua? () Sim () Não

BLOCO 2. COM RELAÇÃO À VIOLÊNCIA DE GÊNERO

- 17) Você já sofreu violência ou discriminação por conta de sua identidade de gênero ou orientação sexual? () Sim () Não (pular para bl.2)

QUADRO 1	Família	Escola	Trabalho	Vida Social	Vida Afetiva	Serviços Públicos	Autoridades e polícia
18) Você sofreu violência verbal por conta do gênero/orientação sexual na...	()	()	()	()	()	()	()
19) Você sofreu violência física por conta do gênero/orientação sexual na...	()	()	()	()	()	()	()

20) Mais algum tipo de violência de gênero que sofreu: (Descrever)	()	()	()	()	()	()	()
---	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----

21) O que sentia nessas situações? (ouvir e marcar tudo o que disser)
☐ Dor ☐ Tristeza ☐ Raiva, mas ficou quieto ☐ Revolta/vontade de reagir
☐ Outro sentimento. Qual? _____

22) Qual era/foi sua reação? (deixar responder livremente)
☐ Denunciou a alguém - **A denúncia foi pra frente?** ☐ Sim ☐ Não
☐ Defendeu-se verbalmente ☐ Defendeu-se fisicamente
☐ Foi embora/saiu ☐ Guardou para si/fez nada
☐ Outro. Qual? _____

BLOCO 3. COM RELAÇÃO A VIOLÊNCIA DE RAÇA

23) Você já sofreu violência ou preconceito por conta de sua cor? ☐ Sim ☐ Não – (pular para a q29)

QUADRO 2	Família	Escola	Trabalho	Vida Social	Vida Afetiva	Serviços Públicos	Autoridades e polícia
24) Você sofreu violência verbal por racismo na:	()	()	()	()	()	()	()
25) Você sofreu violência física por racismo na:	()	()	()	()	()	()	()
26) Mais algum outro tipo de violência racial que sofreu: (Descrever)	()	()	()	()	()	()	()

27) O que sentia nessas situações? (ouvir e marcar tudo que ele disser)
☐ Dor ☐ Tristeza ☐ Raiva, mas ficou quieto ☐ Revolta/vontade reagir
☐ Outro sentimento. Qual? _____

28) Qual era/foi sua reação? (deixar responder livremente)
☐ Denunciou a alguém - **A denúncia foi pra frente?** ☐ Sim ☐ Não
☐ Defendeu-se verbalmente ☐ Defendeu-se fisicamente
☐ Foi embora/saiu ☐ Guardou para si/ fez nada
☐ Outro. Qual? _____

29) Qual a cor/etnia das pessoas que costumam de ofender? ☐ Branca ☐ Preta ☐ Parda ☐ Amarela ☐ Indígena ☐ Indiferente/ todos os tipos

30) Você acredita que o Brasil é racista? ☐ Sim ☐ Mais ou menos ☐ Não

31) Qual é a cor/etnia dos seus parceiros afetivos? ☐ Branca ☐ Preta ☐ Parda ☐ Amarelo ☐ Indígena ☐ Indiferente/ todos os tipos

32) Qual é a cor/etnia dos seus parceiros sexuais? ☐ Branca ☐ Preta ☐ Parda ☐ Amarela ☐ Indígena ☐ Indiferente/ todos os tipos

☐ Indígena ☐ Indiferente/ todos os tipos

BLOCO 3. VULNERABILIDADE SEXUAL

- 33) Com quantos anos teve a sua primeira relação sexual?** _____
- 34) Você já sofreu violência sexual?** ☐ Não ☐ Sim
→ Se sim, em que fase da vida? ☐ Infância ☐ Adolescência ☐ Vida adulta
- 35) Você usa camisinha em suas relações sexuais com parceiros fixos e afetivos?**
☐ Sim, sempre ☐ Às vezes ☐ Não
- 36) Você usa camisinha com parceiros eventuais?**
☐ Sim, sempre ☐ Às vezes ☐ Não
- 37) Você já tomou a vacina de hepatite B?** ☐ Sim ☐ Não
- 38) Você tomou as vacinas de HPV?** ☐ Sim ☐ Não
- 39) Você já fez o exame de próstata?** ☐ Sim ☐ Não
- 40) Você tomou o coquetel anti-HIV?** ☐ Sim ☐ Não
- 41) Você vive com HIV?** ☐ Sim ☐ Não ☐ Não quis informar